

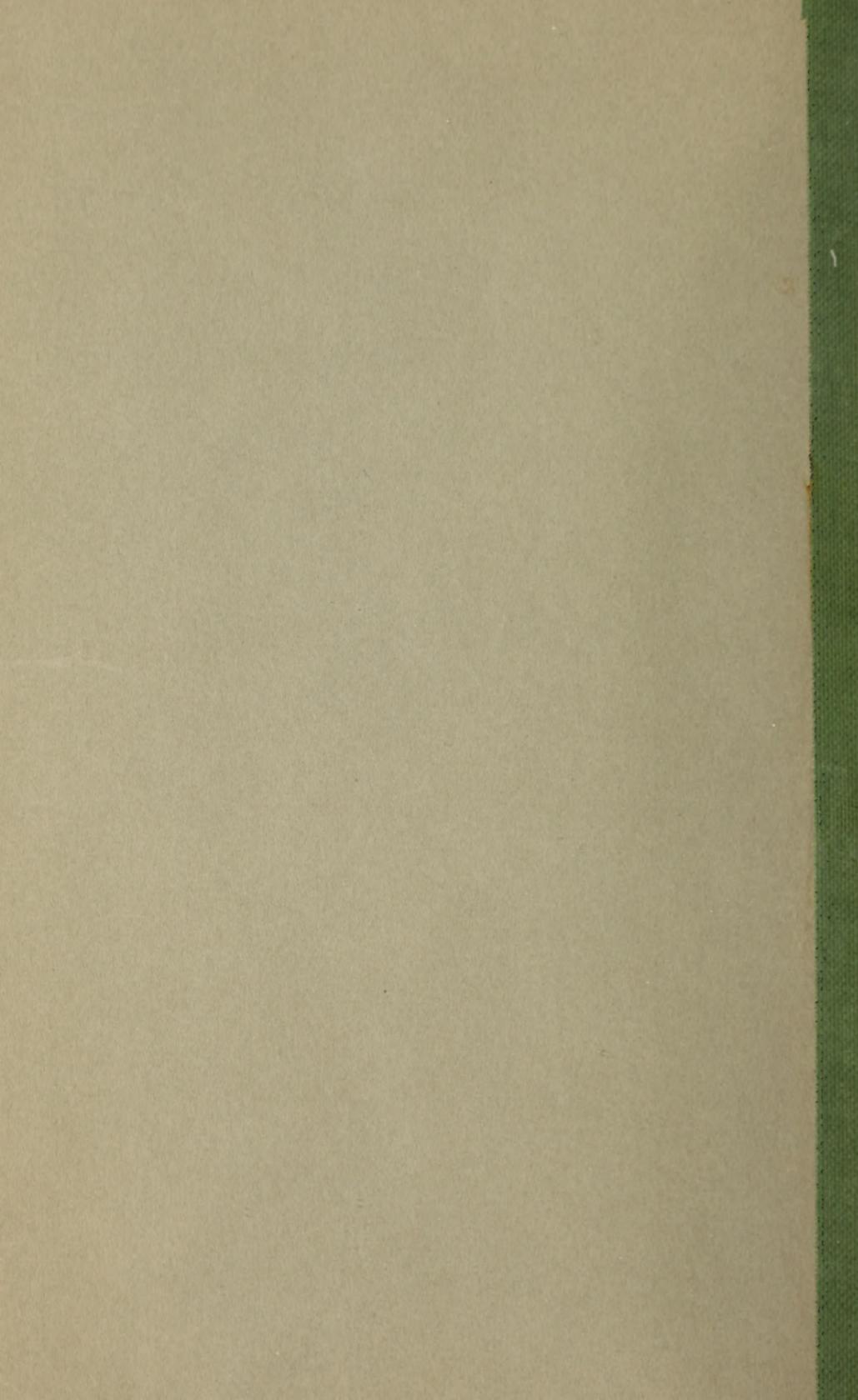


3 1761 09701436 9

Philos
H462
.Yscho

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Scholz, Heinrich

Die Bedeutung Hegelschen
Philosophie für das philosophische
Denken der Gegenwart.





Digitized by the Internet Archive
in 2014

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE 
VERÖFFENTLICHT VON DER KANT-GESELLSCHAFT.
UNTER MITWIRKUNG VON H. VAHINGER UND M. FRISCHEISEN-KÖHLER
HERAUSGEGEBEN VON ARTHUR LIEBERT. Nr. 26.

**Die Bedeutung
der Hegelschen Philosophie
für das philosophische Denken
der Gegenwart**

VON

Dr. Heinrich Scholz

ord. Professor der Philosophie an der Universität Kiel



Berlin

Verlag von Reuther & Reichard

1921

Die folgenden Blätter sind der erweiterte Abdruck eines Vortrages, der am 21. Oktober 1920 in der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft gehalten wurde.

Philos
H462
. Tischo

672368

31.1.58

Am 27. August dieses Jahres ist der 150. Geburtstag Hegels an uns vorübergegangen. Es entspricht der Bedeutung des großen Denkers und den Traditionen der Kant-Gesellschaft, wenn wir diesen Erinnerungstag nicht stumm übergehen, sondern ihn dadurch auszeichnen, daß wir uns fragen, was wir an Hegel eigentlich besitzen.

Die Frage ist nicht historisch gemeint. Sie kann also auch nicht historisch beantwortet werden. Ich beabsichtige nicht, den zahlreichen Hegel-Umrissen, die wir besitzen, hier einen neuen hinzuzufügen. Ein solcher Umriß ist sicherlich immer noch eine Sache, die den nachschaffenden Philosophen sehr anziehen kann; denn Hegels Physiognomie ist so interessant und bedeutend, daß sie auch dem nachgestaltenden Historiker immer neue Gesichtspunkte bietet.

Indessen, hier soll etwas anderes versucht werden. Nicht die zeitgeschichtliche Bedeutsamkeit Hegels, sondern die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart soll den Gegenstand dieser Betrachtungen bilden. Das Thema ist streng systematischer Natur; es kann also auch nur durch Überlegungen streng systematischer Art erledigt werden.

Solche Überlegungen stellen uns zunächst vor eine wichtige Vorfrage. Hat die Hegelsche Philosophie überhaupt eine angebbare Bedeutung für das philosophische Denken der Gegenwart? Es gibt noch immer sehr namhafte Denker, die diese Frage durchaus mit Nein beantworten. Sie gehen von der Tatsache aus, daß Hegel ein nachkantischer Denker ist, und beziehen dieselbe auf einen Obersatz, welcher lautet: Die prinzipielle Würdigung eines nachkantischen Denkers haftet an seinem Verhältnis

zu Kant. Folglich muß auch Hegel in prinzipieller Beziehung an seinem Verhältnis zu Kant gemessen werden.

Wie ist diese Messung anzustellen? Das Objekt derselben kann nur die Methode sein. Denn die Methode ist der Angelpunkt des Kantischen Systems. Sie ist dasjenige, wodurch sich dieses System als ein Wendepunkt in der Geschichte des philosophischen Denkens ankündigt, und der Schlüssel zu seiner charakteristischen Bedeutsamkeit. Wenn also für Hegel neben Kant ein Platz unter den vorbildlichen Denkern erkämpft werden soll, so muß er vor allem die philosophische Methode gefördert haben.

Eine solche Förderung ist nicht von ihm ausgegangen. Die dialektische Methode bedeutet vielmehr eine dezidierte Erneuerung des dogmatischen Denkens. Folglich ist Hegel ein Vorkantianer. Folglich darf ihm eine produktive Bedeutung für das philosophische Denken der Gegenwart nicht zugesprochen werden.

Wir werden zunächst zu prüfen haben, was von dieser Auffassung zu halten ist. Dies kann nur durch eine Erörterung geschehen, die Hegel mit den Vorkantianern vergleicht. Wir werden also an erster Stelle das Verhältnis Hegels zu den vorkantischen Metaphysikern erörtern müssen. Nun gibt es aber eine zweite Gruppe von Denkern, die über das Verhältnis Hegels zu Kant ganz anders urteilen, als die bisher ins Auge gefaßten Kritiker Hegels. Sie haben mit diesen ein doppeltes gemein: erstens das Interesse an der Methode, zweitens die Orientierung an Kant. Sie sind also gleichfalls davon überzeugt, daß die bleibende Bedeutung Hegels durchaus im Methodologischen gesucht werden müsse. Sie unterscheiden sich aber insofern aufs schärfste von den Denkern der ersten Gruppe, als sie sich zutrauen, diese Bedeutung einwandfrei aufzeigen zu können. Sie erblicken mit andern Worten in Hegel den echten und produktiven Erben des Kantischen Geistes. Auch mit dieser Auffassung müssen wir uns auseinandersetzen.

Wir werden also an zweiter Stelle das Verhältnis Hegels zu Kant untersuchen müssen — selbstverständlich in den Grenzen, die uns durch unsere Hauptfrage gezogen werden.

Es ist nun denkbar, daß unsere Erörterung zu Ergebnissen führt, die uns sowohl von der ersten, wie von der zweiten Position abdrängen und uns zu einer eigenen Stellungnahme nötigen. Dann tritt die Frage nach der Bedeutsamkeit Hegels für das philosophische Denken der Gegenwart mit erhöhtem Nachdruck an uns heran, und wir werden genötigt sein, sie noch einmal unter neuen Gesichtspunkten aufzurollen.

Wir nehmen an, daß es sich tatsächlich so verhält. Dann gliedert sich unser Gedankengang von selbst in drei Teile. Wir können sie folgendermaßen charakterisieren:

1. Hegel und die vorkantische Metaphysik;
2. Hegel und Kant;
3. Hegel und das philosophische Denken der Gegenwart.

1. Hegel und die vorkantische Metaphysik.

Es sind vier Fragen, die wir uns vorlegen müssen, wenn wir in dieser wichtigen Erörterung streng methodisch vorgehen wollen.

1. Muß Hegel überhaupt an Kant gemessen werden? Ist es unbedingt nötig, daß seine prinzipielle Beurteilung an sein Verhältnis zur kritischen Methode gekettet wird?

2. Darf die dialektische Methode Hegels als eine einfache Rückkehr zu den Positionen der Vorkantianer charakterisiert werden?

3. Ist die Methode wirklich der einzige Gesichtspunkt, der über sein Verhältnis zu den Vorkantianern entscheidet, oder kommen für diese Entscheidung nicht vielleicht noch ganz andere Momente von wesentlicher Bedeutsamkeit in Betracht?

4. Gesetzt, dies träfe tatsächlich zu: welche Folgerungen ergeben sich aus dieser Erkenntnis in Bezug auf die prinzipielle Würdigung Hegels?

1.

Was die erste dieser vier Fragen betrifft, ob Hegel an Kant gemessen werden müsse, so werfen wir sie an dieser Stelle nur

auf, um ihre Bedeutsamkeit hervorzuheben. Es ist zweckmäßig, diese Frage hier noch nicht zu erörtern, sondern ihre Erörterung so lange zurückzustellen, bis sich die zu ihrer Entscheidung erforderlichen Prämissen vollständig und klar übersehen lassen. Wir werden also an einer späteren Stelle auf diese wichtige Frage zurückkommen.

2.

Darf die dialektische Methode Hegels als vorkantischer Dogmatismus bezeichnet werden? Hegel selbst würde eine solche Charakteristik weit von sich gewiesen haben. Ja er hat sie, gewissermaßen im voraus, scharf abgelehnt. Man vergleiche § 32 der Enzyklopädie. Dieser Paragraph ist deshalb so lehrreich, weil er die dialektische Methode in scharfer Antithetik der ausdrücklich so genannten dogmatischen Methode der vorkantischen Metaphysiker gegenüberstellt.

Was will Hegel durch diese Gegenüberstellung erreichen? Er will damit anzeigen, daß die dialektische Methode gegenüber der von ihm so genannten dogmatischen Methode den ungemainen Vorzug besitzt, nicht in irgend einem apriorischen Vorurteil, sondern in der natürlichen Selbstbewegung ihres Gegenstandes verankert zu sein. Darum also nennt er die Methode der vorkantischen Metaphysiker dogmatisch: weil sie nach seinem Urteil nicht aus der Einsicht in die Selbstbewegung der Sache, sondern aus einer Anhäufung aprioristischer, folglich sachfremder Vorurteile hervorgegangen ist. Das schlimmste Vorurteil dieser Methode ist die durch und durch verwerfliche Ansicht, »daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen die eine wahr, die andere falsch sein müsse«. (A. a. O.)

Sehr schön. Allein für den Standpunkt, auf dem wir jetzt stehen, ist dieser Unterschied ziemlich belanglos. Die Kritiker Hegels können nämlich entgegnen: Die Hegelsche Methode wird dadurch noch nicht undogmatisch, daß Hegel selbst sie für undogmatisch, ja antidogmatisch erklärt hat. Denn Hegel versteht unter »dogmatisch« etwas ganz anderes als das, was Kant darunter verstanden hat, folglich auch etwas ganz anderes als das, was wir heute mit Kant darunter verstehen. Wir verstehen mit Kant unter »dogmatisch« so viel wie »unkritisch«. Hegel dagegen ver-

steht unter »dogmatisch« lediglich so viel wie »undialektisch«. Das ist ein gewaltiger Unterschied.

Sobald man aber mit dem Kantischen Begriff des Dogmatischen ernst macht, muß Hegel als Vorkantianer charakterisiert werden; denn die dialektische Methode ist trotz Hegels Widerspruch eine durch und durch dogmatische Methode. Sie ist ihrer Idee nach genau so apriorisch und konstruktiv wie die Methode der Vorkantianer. Sie leitet sich aus der Natur des Geistes und nicht aus der Natur der Erfahrung ab. Wenn sie gegen die Erfahrung nicht gleichgültig ist, sondern sich von dieser den Stoff geben läßt, an dem sie ihre Kunstgriffe ausübt, so ist hierzu ein Doppeltes zu bemerken. Erstens ist dieses Verhalten ein Widerspruch, und zwar ein Riß in den Grundlagen des Systems; mit andern Worten: ein Tatbestand, der nichts weniger als vorbildlich ist. Zweitens. Was Hegel selbst betrifft, so deckt er diesen Widerspruch freilich auf seine Weise zu. Aber wodurch? Durch das Dogma von der Identität des reinen Denkens mit der geläuterten Wirklichkeit. Dies ist aber ein spezifisch vorkantisches Dogma. Folglich ist Hegel in methodologischer Beziehung zu den Vorkantianern zu rechnen. Was Hegel als Methodologiker geleistet hat, ist ein bemerkenswerter Tatbestand für sich; aber er liegt nicht jenseits, sondern grundsätzlich innerhalb der Sphäre, die wir als vorkantisches Denken bezeichnen.

Was ist auf diese Kritik zu erwidern? Es ist grundsätzlich zuzugeben, daß die dialektische Methode als solche, in der ihr von Hegel verliehenen Gestalt, als ein erkenntnistheoretischer Fortschritt über die vorkantischen Positionen hinaus nicht angesehen zu werden braucht; denn sie ist ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung nach wirklich eine höchst dogmatische Methode, und man sollte auch nicht einmal den Versuch machen, diesen Tatbestand abzuschwächen. Es ist ferner zuzugeben, daß es sogar unmöglich ist, die dialektische Methode in ihren Hegelschen Dimensionen als einen erkenntnistheoretischen Fortschritt anzuerkennen. Denn zu den wesentlichen Funktionen dieser Methode gehört die Interpretation der Natur als des sich selber entfremdeten Geistes; und über diese Interpretation sind die Akten geschlossen.

Sie gehört schlechterdings zu dem Vergänglichen an Hegel. Es ist endlich zuzugestehen, daß die dialektische Methode weder der ihr von Hegel verliehenen Gestalt noch der ihr von Hegel erteilten Dimensionen beraubt werden kann, ohne etwas ganz Neues und gewissermaßen Unhegelsches zu werden.

Also ist Hegel in der Tat ein großer Schritt hinter Kant zurück? Nein! Denn es ist nun um so nachdrücklicher auf die großartige Freiheit hinzuweisen, mit der er selbst sich dieser Methode in seiner Geschichtsphilosophie — aber auch seine Kunst- und Religionsphilosophie sind Bruchstücke einer großen Geschichtsphilosophie — bedient hat. Ganz undogmatisch, ganz im Stil einer kühnen Voraussetzung, die sich durch das, was sie leistet, beglaubigt und an dem Gegenstande, den sie erleuchtet, ihr Existenzrecht erhärtet! Daher die erkenntnistheoretische Sorglosigkeit, die ihm freilich an anderen Stellen, wo ihm der Gegenstand die Beglaubigung versagte, zum schweren Verhängnis geworden ist, die aber nun erst, wie ich glaube, psychologisch verständlich wird. Daher die Abneigung gegen methodologische Prolegomena, die bei all ihrer Bedeutsamkeit schließlich doch nichts wert sind, wenn die Bewährung am Stoff nicht hinzukommt. Um ein Lotzesches Wort zu gebrauchen: Hegel liebte das Messerwetzen nicht; denn er wußte: er konnte schneiden. Er hielt sich nicht lange damit auf, seine große metaphysische Orgel zu stimmen. Er spielte sie lieber, um durch den Eindruck zu beweisen, daß sie sich hören lassen könne.

Man nehme die Einleitung in die Geschichtsphilosophie zur Hand. Hier liegt der Tatbestand offen vor Augen. Diese Einteilung ist für uns Heutige noch immer die beste Einführung in Hegel überhaupt. Da wird die Voraussetzung einer inhaltlichen Geschichtsphilosophie — und das Inhaltliche an ihr ist Hegels Größe und Stärke — gleich im Eingang freimütig ausgesprochen. Die Philosophie bringt etwas an die Geschichte heran. Was ist das für ein Ding? Es ist der Gedanke, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist. Es ist die Voraussetzung, daß die Vernunft die Geschichte durchwaltet, daß sie sich in der Geschichte expliziert und folglich, bei hinlänglicher Schärfe und Eindringlich-

keit der Betrachtung, aus der Geschichte auch wieder müsse herausgehoben werden können.

Nicht durch willkürliche Spekulationen; denn »wir haben die Geschichte zu nehmen wie sie ist: wir haben historisch, empirisch zu verfahren«. Sondern durch ein »getreues Auffassen« der Geschichte. Dies ist nun freilich etwas mehr, als was man von einem mittelmäßigen Geschichtsschreiber erwarten darf. Denn »das Wahrhafte liegt nicht an der sinnlichen Oberfläche«, sondern es will ergründet sein. Aber dieses Ergründen soll gleichwohl nichts anderes bedeuten, als ein vernunfttelles Auffassen der Geschichte. »Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselwirkung¹.«

Immerhin, die Voraussetzung dieser ganzen Geschichtsauffassung ist zunächst nichts anderes als der charaktervolle Glaube an die Vernunft. Hegel selbst hat ihn mit hinlänglicher Deutlichkeit als einen solchen charakterisiert und ihn sicherlich nicht ohne tiefere Absicht durch den religiösen Vorsehungsglauben erläutert. Er ist im Grunde nichts anderes als der philosophische Ausdruck dieses Glaubens in seiner Einstellung auf die geschichtliche Welt.

Der religiöse Charakter, die religiöse Klangfarbe dieses idealistischen Glaubensbekenntnisses wird noch deutlicher, wenn man die schönen Worte hinzunimmt, die Hegel gerade in diesem Zusammenhang über die Gotteserkenntnis gesprochen hat. »Gott will nicht engherzige Gemüter und leere Köpfe zu seinen Kindern, sondern er verlangt, daß man ihn erkenne; er will Kinder haben, deren Geist an sich arm, aber reich an Erkenntnis seiner ist, und die in die Erkenntnis Gottes allen Wert setzen².« Auch wer Hegel nur flüchtig kennt, weiß, daß diese Worte sein Inneres zeigen, daß Hegel hier ganz bei sich selber ist. So hat er vor allen Dingen gefühlt; und vielleicht ist dieses Gefühl die Voraussetzung dafür, daß ein so gewaltiges Ding wie die Hegelsche Geistesmetaphysik überhaupt entstehen konnte. Jedenfalls gehört

¹ Philosophie der Geschichte. Ausgabe von Lasson, S. 7.

² A. a. O., Seite 24. — Ich bemerke, daß diese Worte in Hegels Manuskript gestanden haben und nicht aus einer Vorlesungsnachschrift herausgezogen sind.

die religiöse Geisteshaltung zu den inspirierenden Mächten dieser Metaphysik. Daran wird nicht gerüttelt werden können. Und auch das ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, daß Hegel seine Geschichtsphilosophie geradezu als Theodicee charakterisiert hat¹. Ich kann auch dies nicht für eine Phrase halten, sondern erkenne darin den sinngemäßen Ausdruck der großen religiösen Tendenz seiner Geschichtsphilosophie.

Wenn man dies alles zusammennimmt, so ergibt sich folgender Tatbestand. Die idealistische Überzeugung, mit welcher Hegel an die Geschichte, ja an das geistige Gesamtleben der Menschheit herantritt, ist nicht ein aprioristisches Dogma, das der Sache von außen her aufgezwungen wird, sondern ein Glaube, der sich vor der Geschichte als solcher in strengen Einzelschritten zu legitimieren hat, und der nun freilich bei Hegel mit der Durchdringung des historischen Stoffes ins Ungemessene wächst. Mir scheint, als ob man sagen müsse, daß die Hegelsche Methode, von hier aus gesehen, geradezu einen Galileischen Charakter annimmt. Sie ist in dieser Gestalt gewissermaßen die Galileische Methode, in das Gebiet der Metaphysik der Geschichte übertragen².

Es darf nun freilich nicht übersehen werden, daß Hegel darauf bestanden hat, diesen zunächst nur hypothetischen Glauben an die Vernunft in der Geschichte gleichzeitig als apriorisches Dogma auszusprechen. In der Philosophie, so erklärt er ausdrücklich im Hinblick auf seine transszendentale Logik, ist dieser Glaube keine Voraussetzung; in ihr wird er durch spekulative Erkenntnis erwiesen³. Wohl; aber das eigentlich Große ist dies, daß er von dieser sogenannten Erweisung tatsächlich

¹ S. 24 unten, gleichfalls aus Hegels Manuskript.

² Ich finde nachträglich, daß ich in diesem sehr wichtigen Punkte mit der Hegel-Auffassung zusammentreffe, die Troeltsch in seinem glänzenden Aufsatz über den Begriff einer historischen Dialektik entwickelt hat (Historische Zeitschrift, 1918, Bd. 119). Es ist zum mindesten eine nahe Berührung, wenn Troeltsch die Hegelsche Geschichtsphilosophie ausdrücklich » nicht als Apriori-Konstruktion des Weltgeschehens, sondern als eine unter den höchsten Gesichtspunkten erfolgte Überdenkung der Ergebnisse der empirischen Forschung« bezeichnet (a. a. O., S. 414).

³ Philosophie der Geschichte, S. 4.

unabhängig ist. Denn er hat einen viel stärkeren immanenten Halt, nämlich an der Geschichte, durch deren Sinnhaftmachung er sich beglaubigt. Infolge dieser Autonomie hat er den Zusammenbruch der Hegelschen Logik überdauert und wird sich, gewiß nicht unangefochten, aber doch mit der Energie eines großen und produktiven Gedankens, auch ferner in seiner Bedeutsamkeit behaupten.

Freilich, die dialektische Durchführung im engeren, das heißt, im empirischen Sinne, hat er bei dieser Metamorphose eingeübt; und es ist durchaus nicht nötig, den Schein zu erzeugen, als ob das bedeutungslos wäre. Für den historischen Hegel ist diese Einbuße beinahe vernichtend. Allein wir haben hier nicht das Historische, sondern lediglich das Produktive ins Auge zu fassen. Und unter diesem Gesichtspunkt muß allerdings mit um so größerem Nachdruck festgestellt werden, daß der Verlust des dialektischen Schematismus für den Hegelschen Ideenglauben als solchen lediglich einen Gewinn bedeutet; denn er befreit ihn von einem Anspruch, der sich nie hat durchführen lassen und der auch von Hegel nicht durchgeführt worden ist.

Wo ist denn die Strenge des dialektischen Fortschrittes in Hegels Geschichtsphilosophie? Wo wird denn gezeigt, daß die klassische Welt aus der Selbstersetzung des Orients und der romanisch-germanische Kulturkreis aus der Selbstersetzung des römischen durch ein Umschlagen der Idee hervorgegangen ist? Wo ist denn überhaupt die Idee, an der ein solches Umschlagen aufgezeigt werden könnte? Die Antwort muß lauten: sie ist gar nicht vorhanden. Denn an die Idee der Freiheit kann hier schlechterdings nicht gedacht werden. Ich sehe hier noch ganz davon ab, daß diese Freiheit in der ihr von Hegel verliehenen Bedeutung nur sehr mit Einschränkung als Autonomie im politisch-moralischen Sinne gedeutet werden darf. Wenn Hegel nur diese Freiheit gemeint hätte, so wäre er ein schlechter Geschichtsphilosoph gewesen; denn die Monarchie entspricht durchaus nicht derjenigen Bewußtseinsstufe, die Hegel für die Kultur des Altertums in Anspruch nimmt. Sie weiß durchaus nur von Einem, der frei ist, und nicht von einigen in der Mehrzahl. Und wie dieser pluralistische Freiheitsbegriff für die römische Monarchie

viel zu weit ist, so ist er für das Perikleische Athen offenbar zu eng. Hier waren wirklich schon »alle« frei, wenn man von den Sklaven und Frauen absieht. Die Unfreiheit der Sklaven ist indessen kein Grund, die Freiheit der athenischen Demokratie als eine beschränkte Freiheit zu charakterisieren. Sie war in ihrer Art unbegrenzt und erreichte die Sklaven nur deshalb nicht, weil diese überhaupt nicht als Vollmenschen angesehen, sondern lediglich als lebendige Arbeitskräfte geschätzt wurden. Was aber die Unfreiheit der Frauen betrifft, so hat Hegel dieselbe auch in seinem universalen Freiheitsbegriff nirgends als ein Problem empfunden.

Es ist schwer denkbar, daß Hegel die Schwierigkeiten, die seiner Ideenlehre an zwei so wichtigen, von ihm selbst so hervorgehobenen Punkten entstehen, nicht gesehen haben sollte. Es ist viel wahrscheinlicher, daß er unter Freiheit etwas anderes verstanden hat. Wir kommen hernach auf diese Frage zurück. Hier interessiert uns zunächst etwas anderes, nämlich dies, daß diese Freiheit keine dialektischen Veränderungen erlebt. Wie man die Hegelsche Freiheit auch fassen möge, in keinem Falle schlägt sie irgendwo in ihr Gegenteil um. Ihr Entwicklungsprozeß ist vielmehr ein reiner Entfaltungsvorgang. Sie dringt in die Tiefe und geht in die Breite. Dies und nichts anderes ist ihre Geschichte.

Es kann also schon bei Hegel selbst von einer dialektischen Durchdenkung der Geschichte im strengen, durch den Selbstzersetzungsgedanken bestimmten Sinne gar nicht gesprochen werden. Dialektisch ist diese Geschichtsphilosophie lediglich insofern, als sie den Untergang denkwürdiger und großartiger Kulturen nicht als einen Beweis gegen die Sinnhaftigkeit der Geschichte anerkennt, sondern den Mut hat, zu erklären, daß gerade diese herausgehobenen Sinnwidrigkeiten mit zum Vollzug der angefochtenen Sinnhaftigkeit gehören.

Auch dies wird heute niemand mehr in so schroffer Form zu behaupten wagen. Das Höchste, wozu wir uns mit gutem Gewissen aufschwingen können, ist eine Geisteshaltung, die sich durch das Sinnwidrige und Absurde in der Geschichte den

Glauben an ihre metaphysische Bedeutung nicht rauben läßt und die im Hegelschen Geist, wenn auch nicht auf den Krücken seiner Methode, den Spuren solcher Bedeutsamkeiten mit unermüdeter Ausdauer nachgeht. Aber schon diese Geisteshaltung ist ohne das Beispiel, das Hegel gegeben hat, schwer, vielleicht überhaupt nicht zu denken; und wenn sie in ihrem methodischen Selbstgefühl weit hinter Hegels Forderungen zurückbleibt, so pflanzt sie doch darin sein Erbe fort, daß sie die Probe am Objekt, die Hegel selbst für etwas so Grundlegendes und Wesentliches erklärt hat, als ihre Feuerprobe betrachtet.

Wir haben also gefunden, daß Hegel selbst die dialektische Methode in ihrer geistesgeschichtlichen Durchführung als eine Hypothese behandelt hat, die trotz ihrer apriorischen Ableitbarkeit der empirischen Verifizierung bedarf und deren dialektischer Charakter sich tatsächlich auf die systematische Bewältigung der ungeheuren Schwierigkeiten beschränkt, die dem Glauben an einen Sinn der Geschichte entgegenstehen. Sieht man die Hegelsche Methode unter diesen Gesichtspunkten, so kann man sie schlechterdings nicht mehr als eine unzeitgemäße Wiederholung vorkritischer Denkweisen charakterisieren. Man wird sie vielmehr als einen gewaltigen Schritt über diese hinaus empfinden und zugeben müssen, daß dieser Schritt durch den tiefsinnigen Empirismus Kants unstreitig mitbedingt ist — zum mindesten insofern, als gesagt werden darf, daß er ohne Kant in dieser großen Art schwerlich gelungen wäre.

3.

Es ist aber überhaupt nicht nur die Methode, sondern vor allem der innere Gehalt, durch den sich die Hegelsche Metaphysik von der vorkantischen unterscheidet. Man kann dieses Neue verschieden formulieren. Ich möchte die interessante Formulierung voranstellen, die Arthur Liebert gefunden hat¹. Sie verdient eine solche Voranstellung schon deshalb, weil Liebert,

¹ Arthur Liebert, *Wie ist kritische Philosophie möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie*. Leipzig 1919. Zweiter Hauptteil: Kritizismus und spekulative Philosophie.

so weit ich sehen kann, einer der ersten gewesen ist — innerhalb des Kantischen Kreises vielleicht der erste —, der sich die Frage nach diesem Unterscheidenden überhaupt mit dem vollen Bewußtsein für ihre prinzipielle Bedeutung vorgelegt hat. Ich möchte seine Antwort in zusammengedrängter Form, aber möglichst wörtlich hier einschalten.

Drei Merkmale sind es, die nach Liebert die Metaphysik des deutschen Idealismus, und insbesondere die Hegelsche Metaphysik, von der vorkantischen in grundlegend entscheidender Weise trennen¹.

1. Der vorkantische Dogmatismus hat seinen Standpunkt in dem Gedanken von der Absolutheit des Seins, von dem in sich gegründeten, sich selbst bedingenden, Ursache seiner selbst seienden Sein. Der spekulative Idealismus Hegels nimmt seinen Ausgang von dem absoluten Gedanken, von dem in sich gegründeten, sich selbst bedingenden, in seiner Systematik als seiner »Ursache« autonom verfestigten Gedanken. Erkenntniskritisch gesprochen heißt das, daß das Sein auf dem System der Erkenntnis ruht, daß es in ihm gegründet ist. Es heißt, daß von einem Sein als solchem nicht ohne die Voraussetzung der das Sein irgendwie bestimmenden Erkenntnis gesprochen werden kann. Es heißt, daß das Sein im Bewußtsein (Liebert sagt mit Hegel: im Begriff) und nur im Bewußtsein (»Begriff«) zu erfassen ist.

2. Dem vorkantischen Dogmatismus bedeutet das Sein eine unbedingte Substanz, die in unerschütterlicher, unveränderlicher Festigkeit ihre Verfassung bewahrt. Für den spekulativen Idealismus Hegels hingegen gilt das Grundprinzip der Vernunft als lebendige, organisch wirksame, innerlich immer reicher werdende Kraft. In unermüdlicher innerer Schöpfung begriffen, strömt es sich aus in die Fülle gesteigerter Gestalten. Jede seiner Formen beruht auf einer Neuformung und ist eine neue Form. Seine Entwicklung erhebt sich zu immer reicheren, gehaltvolleren Gebilden, deren Tiefe immer zunimmt, deren Wert immer wächst, die in ihrer Bedeutsamkeit immer höher steigen.

3. Für die vorkantische Metaphysik ist die Vernunft der Ausfluß eines Substrates, das, wie es aller Wirklichkeit zur Voraus-

¹ A. a. O., S. 209 ff.

setzung dient, so auch die Grundlage für die Funktion und Arbeit der Vernunft darstellt. Die Vernunft wird im Zusammenhang dieser Auffassung begründet durch ihre Beziehung auf ein ihr vorausliegendes Absolutes, so daß weder sie selbst als eigentlich absolut und frei gedacht wird, noch ihre Funktionen als autonom gelten. Den spekulativen Idealismus Hegels kennzeichnet hingegen nichts tiefer als die Bestimmung der Geltung und Wirksamkeit der Vernunft im Sinn der Freiheit und Autonomie. An der schlechthin allmächtigen Bedeutung, die die Idee der Freiheit des Geistes, der Gedanke seiner Selbstgesetzlichkeit, der Gesichtspunkt seiner Autonomie für das System des spekulativen Idealismus hat, an der unbedingten Anerkennung der Autonomie und Freiheit des Geistes als des schöpferischen und abschließenden Grundwertes, in dem das »Wesen« der Vernunft zum Ausdruck gelangt, erhellt sich zugleich in der unzweideutigsten, in der bindendsten, über jeden Zweifel erhabenen Weise die tiefe innere Beziehung, die der Hegelsche Idealismus zur Kantischen Philosophie besitzt.

Wenn ich richtig gesehen habe, so liegt also das, was die Hegelsche Metaphysik nach diesem Aufriß von der vorkantischen grundsätzlich unterscheidet, in der verschiedenartigen Bestimmung des Absoluten, die in den drei Gegensatzpaaren zu fassen ist:

Sein — Bewußtsein (Gedanke, Begriff);

Substanz — Kraft;

Unfreiheit — Freiheit.

Die rechte Seite enthält die spezifischen Kategorien des deutschen, insbesondere des Hegelschen Idealismus. Und diese Kategorien sind zugleich der ins Metaphysische übersetzte Ertrag des kritischen Idealismus Kants. Sie sind Kants Erbe in metaphysischer Projektion.

Ich möchte zunächst die starken Seiten dieses Aufrisses hervorheben. Sie konzentrieren sich auf zwei Punkte, denen ich restlos zustimmen kann. Erstens ist es wirklich sehr nötig, den Gehalt des Hegelschen Absoluten ins Auge zu fassen und nicht nur auf Hegels Methode zu starren. Was nun zweitens die Charakterisierung des Hegelschen Absoluten betrifft, so kann ja

kein Zweifel darüber bestehen, daß es sich durch den Umfang und die Tiefe seiner Lebendigkeit von allem, was vor Hegel diesen Namen geführt hat, Heraklit und Leibniz nicht ausgenommen, aufs unverkennbarste unterscheidet. Ich halte also das Gegensatzpaar »Substanz — Kraft« oder, wie ich noch lieber sagen würde: »erhabene Beständigkeit, zeitloses Beisichselbstsein — ewige Regsamkeit, unendliches Wachstum« für das stärkste, ja für das entscheidende. Von der mächtigen Dynamik des Leibnizischen Substanzbegriffs, an der wir in diesem Zusammenhang nicht werden vorübergehen dürfen, unterscheidet sich die Hegelsche vor allem durch den gewaltigen Wertzuwachs, den sie durch den entscheidenden Bezug auf die geschichtliche Welt gewonnen hat. Leibnizens Dynamik ist dagegen naturphilosophisch und psychologisch fundiert. Sie hat, mit der Hegelschen verglichen, immerhin etwas Flächenhaftes, und man kann sagen, daß sie trotz höchst bedeutsamer geschichtsphilosophischer Konsequenzen, durch die sie am stärksten an Hegel heranreicht, im Grunde da aufhört, wo Hegel eigentlich erst beginnt.

Es ist also, in Hinsicht auf den Gehalt, die an der menschlichen Geistesgeschichte haftende Dynamik des Absoluten, die die Hegelsche Metaphysik vor allem von der vorkantischen unterscheidet. Die beiden andern Gegensatzpaare vermag ich nicht so anzuerkennen.

Was zunächst den Seinscharakter des vorkantischen und die Bewußtseins- (oder Begriffs-) Qualität des Hegelschen Absoluten betrifft, so sehe ich hier keinen grundlegenden Unterschied. Und zwar aus folgenden Gründen nicht. Entweder versteht man unter dem Seinscharakter des vorkantischen Absoluten dessen ungenetisches Wesen. Dann aber ist erstens der Gegensatz nicht die Bewußtseinsqualität, sondern der Bezug auf das Werden; und zwar der innere und wesenhafte Bezug auf das Werden, das wesensnotwendige Werdenmüssen. Damit befinden wir uns dann aber zweitens wieder genau an dem Punkt, den wir soeben als den Hauptpunkt herausgefunden haben. Oder man versteht unter dem Seinscharakter des vorkantischen Absoluten ein Sein, dem das charakteristische Bewußtseinsmoment fehlt. Ein solches läßt sich indessen bei Leibniz auf keinen

Fall, es läßt sich aber auch nicht bei Spinoza nachweisen. Bei Leibniz nicht; denn für Leibniz ist jedes *Esse* ein *Percipere*. Und auch bei Spinoza nicht; denn für Spinoza ist die *Cogitatio* (also zwar nicht das empirische Bewußtsein mit dem konstitutiven Persönlichkeitsmerkmal — dieses gehört zur *natura naturata* — wohl aber das Prinzip der Bewußtheit überhaupt) ein wesensnotwendiges Attribut der unendlichen Substanz.

Es bleibt also nur noch eine dritte Möglichkeit übrig, und auch diese kommt meines Erachtens nicht in Betracht. Der Seinscharakter des vorkantischen Absoluten müßte so verstanden werden, daß ihm ein bewußtseinsunabhängiges Sein zukommt, während dem Hegelschen Absoluten ein solches Sein abzusprechen wäre. Einen derartigen Subjektivismus kann ich Hegel nicht zuschreiben. Der erste Satz seiner Metaphysik macht mir eine solche Auffassung unmöglich. Denn was besagt dieser Satz? Er besagt, daß das Absolute das, was es ist, an und für sich ist. An und für sich, also ganz unabhängig davon, ob es gewußt wird oder nicht. So hat noch jeder große objektivistische Metaphysiker das Absolute empfunden; und auch Hegel ist durchaus ein objektivistischer Metaphysiker gewesen. Ein Absolutes, das nur in unserem Bewußtsein existiert, hat er meines Wissens nie zugegeben. Er hat es vielmehr schroff abgelehnt. Was unterscheidet denn Hegels »Idee« von der Kantischen? Doch dies vor allem, daß sie nicht nur Gedanke ist, auch nicht nur schöpferischer, produktiver Gedanke, sondern an sich seiend, *ens realissimum*, oder wie man sich ausdrücken will.

Ich übersehe natürlich nicht, daß die Hegelsche »Idee« erst im Bewußtsein des von ihrer Wucht und Größe erfüllten, ihren Spuren folgenden, ihrem Gehalt und Rhythmus nachsinnenden Geistes zu voller, ja eigentlicher Wirklichkeit gelangt. Aber dieses Wirklichwerden ist ein Wirklichwerden im menschlichen Geist, welches das Wirklichsein vor dessen Erscheinen nicht aufhebt. Und was die Bedeutung dieses Wirklichwerdens betrifft, so kann ich nicht finden, daß Spinoza und Leibniz, um nur die beiden größten vorkantischen Metaphysiker zu nennen, sie so gänzlich übersehen hätten, daß die Hegelsche Metaphysik ihnen gegenüber als etwas völlig Neues charakterisiert werden könnte,

Schon bei Spinoza ist doch der menschliche Intellekt ein Teil des unendlichen Intellekts, mit dem die unendliche Substanz gewissermaßen sich selber denkt. Und bei Leibniz besteht, infolge des Spiegelungsgedankens, erst recht ein wesenhafter Zusammenhang zwischen der göttlichen Zentralmonade und den in den lebendig-persönlichen Geistern konzentrierten endlichen Monaden.

So sehr ich also auch meinerseits auf der Vertiefung bestehen möchte, die der Bewußtseinscharakter des Absoluten durch Hegel erfahren hat, so wenig kann ich in dieser Vertiefung andererseits eine grundsätzliche Neu-Orientierung erblicken. Ich muß also dieses Kriterium ablehnen. Und wenn die Hegelsche Seinslehre (§ 84 der Enzyklopädie) mit den charakteristischen Worten beginnt: »Das Sein ist der Begriff an sich«, so sehe ich darin nicht sowohl eine Subjektivierung des Seienden, als vielmehr umgekehrt eine für Hegel höchst charakteristische Objektivierung des Begriffs¹. »Das Sein ist der Begriff an sich« — das heißt: es ist die Darstellung, die Manifestation des an sich seienden Begriffs, wie denn noch in demselben Paragraphen die Entfaltung des Seins als die Entfaltung des an sich seienden Begriffs ausdrücklich bestimmt wird.

Was endlich die Hegelsche »Freiheit« betrifft, so habe ich schon bemerkt, daß man sich hüten muß, sie allzusehr im Kantischen Sinne, das heißt im Sinne der Autonomie, zu deuten. In Hinsicht auf diesen Freiheitsbegriff ist Fichte und nicht Hegel (so wenig wie Schelling) der Erbe der Kantischen Tradition. Fichtes Idealismus ist wirklich ein Idealismus der Freiheit im größten Stil. Er ist, trotz all seiner Übersteigerungen, das größte Beispiel der Freiheitslehre, das die Geschichte des menschlichen Geistes aufweist. Man kann sich nicht vorstellen, wie diese Lehre noch über Fichte hinausgehoben werden könnte; und wenn es gleichwohl möglich wäre, so ist Hegel jedenfalls nicht für diesen Prozeß in Anspruch zu nehmen.

Dilthey hat Hegels Idealismus mit Recht der Fichteschen Lehre als objektiven Idealismus gegenübergestellt. Als objektiven Idealismus — das heißt als eine Metaphysik des Geistes,

¹ Gegen Liebert, a. a. O., S. 210.

die des menschlichen Willens und seiner Energien zu ihrer Verwirklichung nicht eigentlich bedarf. Also auch nicht der Freiheit; denn Freiheit ist in diesem Zusammenhange nichts anderes als autonomer lebendiger Wille.

Von dieser Freiheit ist bei Hegel nirgend die Rede. Im Gegenteil. Man kann sagen: er lehnt sie ab. Sie ist im Hegelschen Sinne lediglich Durchgangspunkt, das Vorrecht und — die Unart der Jugend. Das Kennzeichen des Mannes, ja des Menschen überhaupt, sofern er zur Einsicht in sich selbst und zur Übersicht über die Welt gelangt ist, ist nicht die Unruhe des idealistischen Jünglings, der das Himmelreich der Idee auf die Erde verpflanzen will, sondern die ruhige Einkehr bei sich selbst und die Unterordnung unter den ideellen Gehalt der längst vorhandenen Wirklichkeit. Es ist nicht Zufall, daß das Hegelbuch eines Mannes wie Rudolf Haym, der die Freiheit als eine Potenz empfunden hat, zu einer Anklage gegen Hegel geworden ist.

Und doch hat Hegel die Geschichte als den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit gekennzeichnet! Wie stimmt das zusammen? Es stimmt zusammen, wenn man sich klar macht, was Hegel unter Freiheit eigentlich verstanden hat. Wir gehen am besten vom Gegenteil aus. Was ist das Gegenteil der Freiheit bei Hegel? Nicht die Unfreiheit, oder, sofern man sie doch auch in einem näher zu bestimmenden Sinne als das Widerspiel der Hegelschen Freiheit bezeichnen darf, jedenfalls nicht an erster Stelle. Das Widerspiel der Hegelschen Freiheit ist eigentlich die Dumpfheit. Und unter Dumpfheit ist zu verstehen das Nicht-oder Noch-nicht-von-sich-selber-Wissen des Geistes. Also ein intellektueller Zustand, näher ein Zustand intellektueller Unvollkommenheit.

Nun ergibt sich der Gehalt der Hegelschen »Freiheit« von selbst. Freiheit im Hegelschen Sinne des Wortes ist intellektuelle Reife oder gehaltvolles Von-sich-selber-Wissen¹. Die Hegelsche

¹ Über die Identität der Freiheit mit dem Beisichselbstsein des Geistes vgl. besonders § 23 der Enzyklopädie (der besagt, daß das Wesen der Dinge, insofern es allein im Denken erfaßt wird und das Denken meine Tätigkeit ist, aufgefaßt werden muß als das Erzeugnis meines Geistes, das heißt, wie Hegel sich wörtlich ausdrückt: meines bei sich seienden Ichs

Freiheit fällt mit der Helligkeit des Geistes zusammen. Sie kann auch als Selbstbewußtsein bezeichnet werden, wenn man den Hauptton auf die theoretische Bedeutung dieses Begriffs legt. Vielleicht ist »Selbstbewußtsein« sogar die beste Erläuterung, weil es neben dem theoretischen zugleich einen sehr fühlbaren praktischen Gehalt hat. Diesen praktischen Gehalt hat Hegel nicht ausgeschlossen. Er hat ihn vielmehr stets mitgedacht¹ und sich dadurch nicht nur die Möglichkeit, sondern in gewissem Sinne auch das Recht erworben, einen eigentlich ganz anders gemeinten Tatbestand als »Freiheit« zu bezeichnen. Aber daran ist festzuhalten, daß das Hegelsche »Selbstbewußtsein« in erster Linie Selbsterkenntnis und stets erst an zweiter Stelle praktisches Selbstgefühl, also Freiheit im engeren Sinne, ist. Man hat nicht genug darauf geachtet, daß Hegel in seiner Geschichtsphilosophie die Freiheit geradezu wörtlich in diesem Sinne, nämlich als »Selbstbewußtsein und Selbstgefühl des Wesens der Geistigkeit«, definiert hat². Man vergleiche auch folgende charakteristische Stelle aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Logik: »Das intelligente und freie Tun unterscheidet sich dadurch von dem instinktartigen, daß es mit Bewußtsein geschieht. Indem der Inhalt aus der unmittelbaren Einheit mit dem Subjekte zur Gegen-

oder meiner Freiheit); ebenso die Geschichtsphilosophie, S. 31 und S. 32 der Ausgabe von Lasson. — Das Wesen des Geistes wird hier darin gesehen, daß er sich selbst zum Inhalt hat. Dieses Sich-selbst-zum-Inhalt-Haben oder auch Beisichselbstsein ist seine Freiheit. »Denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein anderes, das ich nicht bin. Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin.« Das heißt: wenn ich von mir selber weiß. Denn »was der Mensch reell ist, muß er ideell sein«. (A. a. O., S. 34). — Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, das heißt, wie unmittelbar vorher gesagt wird: sie ist die Darstellung des Geistes, wie er zum Wissen dessen gelangt, was er an sich ist (a. a. O., S. 39).

¹ Am deutlichsten vielleicht WW VI 49, wo es heißt: »Freiheit ist nur da, wo kein anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin« und »So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei; denn die Freiheit ist eben dies, in seinem andern bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein.«

² A. a. O., S. 136.

ständigkeit vor dieses gebracht ist, beginnt die Freiheit des Geistes¹.«

Es ist also klar: Freiheit bedeutet bei Hegel so viel wie Selbsterkenntnis des Geistes. Denn das wichtigste Verhältnis des Geistes ist nach Hegels eigenen ausdrücklichen Worten das Verhältnis dessen, was er an sich ist, zu dem, als was er sich weiß². Folglich ist auch ganz konsequent seine eigentliche Tat das Denken, in dem er sich selber erfaßt³.

»Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« heißt also: sie ist der Fortschritt in der Selbsterkenntnis des Geistes und dem aus ihr entspringenden Selbstgefühl. Der Inhalt dieses Selbstbewußtseins, mithin der Inhalt der Freiheit, ist primär ein durchaus metaphysischer. Es ist der Selbstgenuß des Geistes in einem sehr hohen und jedenfalls mehr als ästhetischen Sinne und erst in zweiter und dritter Linie ein praktisch bedeutsames Selbstgefühl. Und wenn Hegel erklärt, daß im Orient nur einer um seine Freiheit weiß, in der klassischen Welt statt des einen schon einige, endlich im christlichen Völkerkreis grundsätzlich alle um ihre Freiheit wissen, so ist Freiheit auch hier nichts anderes als die Würde, die der Mensch im Be-

¹ WW III² S. 17. — Die Sperrungen von mir.

² A. a. O.

³ Auch Troeltsch ist, wie ich nachträglich sehe, in seiner oben (S. 8, Anm. 2) genannten Arbeit auf Schwierigkeiten im Hegelschen Freiheitsbegriff gestoßen (a. a. O., S. 412f.). Er spricht von dem Janusgesicht der Hegelschen Freiheitsmetaphysik. Ich kann mir diesen Ausdruck aneignen, obschon ich ihn hier nicht in dem Sinne verstehe, den Troeltsch ihm geliehen hat. Troeltsch versteht unter der Ambiguität des Hegelschen Freiheitsbegriffs die eigentümliche Doppelsinnigkeit, die der Gehalt dieser Kategorie bei Hegel dadurch erlangt, daß die Ergebnisse des freien Handelns und Strebens im Spiegel der geschichtsphilosophischen Reflexion als die Selbstdurchsetzungen eines mit absoluter (ich füge hinzu: und eben deshalb sinnvoller) Notwendigkeit vorrückenden Allebens gesehen werden. Ich selbst habe nicht an dieses für Hegel allerdings höchst charakteristische Ineinandergreifen von Freiheit und Notwendigkeit, sondern an die meines Erachtens eben so bedeutsame, ja für den in Frage stehenden Zusammenhang noch bedeutsamere Präponderanz des theoretischen Selbstbewußtseins gegenüber dem praktischen in Hegels Freiheitsbegriff gedacht.

wußtsein seines Wesens besitzt — ein grundlegend und überwiegend intellektueller und erst nachträglich auch ein sittlich bedeutsamer Tatbestand.

Ich fasse zusammen. Die grundlegenden Merkmale, durch die sich die Hegelsche Metaphysik in substantieller Hinsicht von der vorkantischen unterscheidet, reduzieren sich bei genauerer Prüfung auf die großartige dynamische Erfassung des Absoluten; und diese dynamische Auffassung unterscheidet sich von früheren, namentlich von der Leibnizischen, durch ihre strenge geistesgeschichtliche Zentriertheit, sowie durch die eng damit zusammenhängende Einordnung der drei Hochgebiete der Kunst, der Religion und der Philosophie in die Sphäre des absoluten Geistes.

Diese Einordnung ist nicht nur eine der größten, sondern auch eine der originellsten Leistungen Hegels und verdient insofern eine besondere Hervorhebung. An eine solche Bestimmung der geistigen Höchstwerte hat kein großer Metaphysiker vor Hegel gedacht.

Nimmt man zu dieser Geisteshaltung die Methode hinzu, die Hegel in seiner Durchdenkung der geistig-geschichtlichen Welt tatsächlich in Funktion gesetzt hat, so kommt man zu folgendem Ergebnis.

Die Hegelsche Metaphysik unterscheidet sich von der vorkantischen

1. in methodologischer Beziehung durch das Interesse an der Beglaubigung ihres Verfahrens durch den Gehalt der ihr zugeordneten historischen Tatsachen;

2. in sachlicher Hinsicht

a) allgemein: durch ihre enge Beziehung zur Geistesgeschichte,

b) im besonderen: durch die Erschließung der neuen Dreieinigkeit: Kunst, Religion und Philosophie.

Es ist nun nicht mehr nötig zu zeigen, daß diese Momente mehr sind als bloße Unterscheidungsmerkmale. Es versteht sich auch ohne besondere Beweisführung, daß dies Kennzeichen sind,

die eine gewaltige Erhebung über den Standpunkt und Gesichtskreis der vorkantischen Metaphysik bedeuten.

4.

Allein wenn wir nun dieses schöne Ergebnis auf den Ausgangspunkt unserer Erörterungen beziehen, so werden wir gleichwohl nicht sagen können, daß wir die an Kant orientierten Gegner der Hegelschen Tendenzen im strengen und eigentlichen Sinne widerlegt haben. Widerlegen konnten wir sie nur insofern, als sie den Unterschied zwischen Hegel und den vorkantischen Metaphysikern in methodologischer Hinsicht für unfaßbar, in sachlicher Hinsicht für belanglos erklären. Diese Position scheint mir zertrümmert zu sein; und ich würde nie so weit ausgeholt haben, wie es in diesen Erörterungen geschehen ist, wenn ich dieses Ergebnis für unwichtig hielte.

Und doch ist es nötig zuzugestehen, daß die Gegner nicht überwunden sind. Sie sind es aus folgendem Grunde nicht. Man kann das Ergebnis, zu dem wir gelangt sind, im vollen Umfange anerkennen und doch, bei der zugestandenen Orientierung an Kant, auf der Ablehnung Hegels beharren. Man kann sich auf den Standpunkt stellen, der schon im Eingang dieser Erörterung charakterisiert worden ist (siehe oben S. 4f.) und hier noch einmal hervorgehoben werden muß. Man kann sagen: dies alles ist lehrreich und des Nachdenkens wert; aber es hat nichts mit der Fortbildung der Kantischen Methode zu tun. Denn die Transzendierung der vorkantischen Dogmatiker ist bei weitem noch keine Fortbildung Kants. Auch die Transzendierung der dogmatischen Methode ist es nicht; denn mag die Hegelsche Methode auch noch so sehr in der Selbstbewegung der Sache wurzeln, so will sie doch unter allen Umständen eine apriorische Methode sein. Folglich bleibt sie hinter der Kantischen Methode zurück. Nun sollte aber die Fortbildung der Kantischen Methode der Maßstab für die Beurteilung Hegels sein. Folglich ist Hegel abzulehnen. Die Hegelsche Philosophie ist ein metaphysisches Drama, das sich hinter dem Rücken Kants und nicht vor seinen Augen abgespielt hat.

Die intellektuelle Genauigkeit zwingt mich zu der Erklärung,

daß diese Argumentation durch den vorstehenden Gedankengang nicht entwurzelt ist. Wer die Frage nach der Bedeutung Hegels für das philosophische Denken der Gegenwart in der prinzipiellen Schärfe und Tiefe empfindet, in der sie hier gestellt worden ist, muß zugeben, daß die vorgetragenen Erörterungen zu ihrer Bejahung nicht zureichen. Es mag sein — darauf werden wir später zurückkommen —, daß sie wesentliche Bausteine zu einer solchen enthalten; aber bei der vorausgesetzten Notwendigkeit einer Orientierung an Kant und nach erfolgter Kanonisierung des methodologischen Gesichtspunktes reicht dieser Gedankengang jedenfalls nicht aus, um die vorbildliche Bedeutung Hegels in dem hier gemeinten Sinne zu erweisen.

Wir sind also durch unsere Erörterungen zu folgenden Ergebnissen gelangt:

1. Die Frage, ob Hegels prinzipielle Bedeutung an seinem Verhältnis zu Kant gemessen werden müsse, mußte aus methodischen Gründen zurückgestellt werden. Um Mißverständnisse auszuschließen, füge ich an dieser Stelle ausdrücklich hinzu, daß ich mich mit diesem Maßstab als solchem im Prinzip identifiziere. Solange die Möglichkeit offen steht, die prinzipielle Bedeutung Hegels aus seinem Verhältnis zu Kant zu deduzieren, verdient diese Art der Deduktion auch nach meinem Urteil vor jeder andern den Vorzug.

2. Die Frage, ob die dialektische Methode Hegels als eine einfache Rückkehr zu den Positionen der Vorkantianer charakterisiert werden könne, ist für seine Geschichtsphilosophie als solche zu verneinen; und zwar auf Grund des eigentümlich hypothetischen und mit dem Prinzip der empirischen Bewahrheitung verknüpften Gebrauchs, den Hegel im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie von seiner Methode gemacht hat. Zur Hegelschen Geschichtsphilosophie sind in diesem Zusammenhange auch die Philosophie der Kunst und der Religion zu rechnen.

3. Das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur Metaphysik der Vorkantianer wird aber durch den methodologischen Gesichtspunkt überhaupt nur sehr unzureichend bestimmt. Die eigentlichen und entscheidenden Unterschiede sind sachlicher Art.

Sie liegen in der geistesgeschichtlichen Zentriertheit der Hegelschen Metaphysik und in ihrer epochemachenden Beziehung auf die drei Grundwerte: Kunst, Religion und Philosophie.

4. Gleichwohl läßt sich aus diesen Unterschieden kein gültiges Urteil bejahender Art über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart ableiten. Und zwar deshalb nicht, weil die Vorzüge, die Hegel vor den Vorkantianern voraus hat, in das Gebiet der metaphysischen Spekulation hineinfallen. Sie stehen mit der Fortbildung der kritischen Methode in keinem Zusammenhang. Ja sie schließen den konsequenten, an das allgemein Erfahrbare geknüpften Gebrauch dieser Methode geradezu aus.

Wenn wir also weiterkommen wollen, so werden wir, um mit Plato zu sprechen, einen *δεύτερος πλοῦς* unternehmen müssen. Das heißt, wir werden uns in strenger Besinnung die Schritte vergegenwärtigen müssen, die uns über dieses Ergebnis prinzipiell hinausführen können.

Ich sehe an dieser Stelle zwei Möglichkeiten. Entweder wir versuchen es noch einmal mit der Orientierung an Kant und der methodologischen Einstellung. Oder wir sehen zu, ob es nicht auf einem ganz anderen Wege, also unabhängig von dieser Voraussetzung, möglich ist, Hegels Bedeutung für das philosophische Denken der Gegenwart aufzuzeigen.

Wenn wir den ersten dieser beiden Wege betreten, so werden wir mit denen zusammentreffen müssen, die in Hegel den Universalerberben des Kantischen Geistes und in seiner Metaphysik die klassische Fortbildung der Kantischen Philosophie erblicken. Wir werden diese Position jetzt zu prüfen haben, um festzustellen, ob sie uns wirklich weiterzuführen vermag.

2. Hegel und Kant.

Den Kantianern unter den Kritikern Hegels stehen die Kantianer unter seinen Anhängern gegenüber. Sie stützen sich auf einen Tatbestand, an welchem niemand vorübergehen kann, der ihn einmal gesehen hat. Auch wir müssen uns hier mit ihm auseinandersetzen.

Dieser Tatbestand ist die Deduzierbarkeit Hegels aus Kant. So groß die Unterschiede auch sein mögen, die das Hegelsche Denken vom Kantischen trennen, so besteht zwischen Hegel und Kant doch ein innerer Zusammenhang, den keine Kritik übersehen darf. Dieser Zusammenhang muß untersucht werden. Es ist denkbar, daß die prinzipielle Bedeutung Hegels gerade auf diesem Zusammenhang beruht. Und es ist um so nötiger, ihn zu betrachten, als die an Kant orientierten Hegelianer in ihm das Substrat ihres Standpunktes erblicken.

Es ist an dieser Stelle freilich nicht möglich, das Verhältnis Hegels zu Kant in seinem vollen Umfange aufzurollen. Ich kann hier nur auf das Wichtigste hindeuten und muß alles, was einer eingehenderen Erörterung bedarf, aus diesem Gedankengange ausscheiden. Es bleibt aber auch so noch des Bedeutsamen genug, und es wird jedenfalls möglich sein, auch in den angegebenen Grenzen ein Bild zu gewinnen, das ein fundiertes Urteil ermöglicht.

Die Hauptpunkte, die für eine Ableitung Hegels aus Kant in Betracht kommen, sind nach meiner Auffassung folgende.

1. Das metaphysische Interesse Kants, in Verbindung mit einer platonisierenden Ausdeutung seines Phänomenalismus. Daß Kant auch in der Periode des Kritizismus im Grunde seines Herzens Metaphysiker gewesen ist, ist unleugbar und nicht nur in seiner Metaphysik des kategorischen Imperativs, sondern auch in den charakteristischen Bekenntnissen der in das fruchtbare Bathos der Erfahrung hinabgeführten »Prolegomena« mit Händen zu greifen. Kant war also unstreitig auch auf der Höhe seines Denkens ein erklärter Metaphysiker. In welchem Sinn und mit welchen Vorbehalten, ist hier, wo es sich lediglich um die Ableitung eines andern großen Metaphysikers aus dem Geiste des Kritizismus handelt, nicht näher zu untersuchen.

Aber Kant war zugleich Phänomenalist. Er lehrte, daß wir nur Erscheinungen erkennen. Und er selbst legt schon Nachdruck auf dieses »Nur«¹. Denn aus der Korrelation von Erkenntnis und Erscheinung folgt ja bekanntlich, daß die intelligible Welt den an die Erscheinungen zu stellenden Anforderungen des Erkennens nicht zu unterliegen braucht, daß also die Diskrepanz zwischen den Voraussetzungen des Erkennens und den Voraussetzungen der intelligiblen Welt schlechterdings kein Beweis gegen diese ist.

Nun denke man sich ein intellektualistisches Geschlecht von stärkster metaphysischer Gesinnung mit diesem Phänomenalismus zusammenstoßend. Es konnte nicht fehlen, daß es den schon von Kant selbst begonnenen Platonisierungsprozeß vollendete, den Phänomenalismus mit der ihm zugehörigen Erkenntnistheorie zur Vorstufe des eigentlichen Philosophierens herabdrückte und ein höheres, an das Metaphysische heranreichendes Erkennen so lange suchte, bis es dasselbe gefunden zu haben glaubte. Dies alles mit dem Anspruch auf die Nachfolge Kants. Man darf nie vergessen, daß es der heute im Hintergrund stehende, vielleicht auch gegen den geschichtlichen Tatbestand unverhältnismäßig zurückgedrängte Metaphysiker in Kant gewesen ist, der auf dieses Geschlecht vor allem gewirkt hat.

Es ändert an diesem Sachverhalt nichts, daß Kant selbst in dem engeren Gedankenkreise rein erkenntnistheoretischer Erwägungen über die phänomenalistischen Konsequenzen seiner Erkenntnislehre ganz anders geurteilt hat. Ich erinnere hier nun an die bekannten Worte: »Wenn die Klage: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten soll als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem

¹ Auf den trügerischen Charakter dieses »nur« hat schon Lotze sehr ernsthaft hingewiesen. Der Ausdruck, daß wir »nur« Erscheinungen erkennen, enthalte den unabweislichen Nebengedanken, »daß unser Erkennen, eigentlich bestimmt, das Höhere, das Wesen der Dinge, zu erfassen, sich mit dem Schlechteren, der Erscheinung begnügen müsse«. (Logik, Ausgabe von G. Misch, S. 503.)

menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger, wie sie beschaffen seien. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde¹.«

Ich sage: durch diese höchst bedeutsamen, für alle Absolutisten gewissermaßen tödlichen Worte wird an dem dargestellten Sachverhalt nichts geändert. Denn der erkenntnistheoretische Gedankengang, in dem sie erscheinen, ist eben nur ein partieller Gedankengang; und wie hoch man seine Bedeutsamkeit auch veranschlagen mag, so wird man doch zugeben müssen, daß er jedenfalls nur ein Bestandteil eines viel umfassenderen Gedankenkreises ist. Von dem Gipfelpunkt seines Systems aus hat Kant selbst ganz anders über den Phänomenalismus geurteilt, und auch dies nicht auf Grund einer Inkonsequenz, sondern aus sehr triftigen Ursachen. Er war gewissermaßen gezwungen, die in erkenntnistheoretischer Hinsicht zunächst so hoch gestellte Erscheinungswelt zu entwerten, um überhaupt den Zugang zu seiner Metaphysik der praktischen Vernunft gewinnen zu können.

Geht man von diesem Gipfel des Kantischen Denkens aus, wie es die großen Nachkantianer nun einmal getan haben, und nimmt man hinzu, daß Kant selbst den Begriff eines absoluten Verstandes wenigstens als metaphysischen Grenzbegriff aufgestellt hat, so wird es beinahe handgreiflich, wie aus dem Schoße des Kritizismus die Metaphysik eines Hegel hervorgehen konnte.

2. Die zweite Quelle der Hegelschen Geisteshaltung ist das idealistische Prinzip der Kantischen Philosophie. Unter dem idealistischen Prinzip soll hier nichts anderes verstanden sein, als die berühmte kopernikanische Wendung, die das Erkenntnisobjekt in einem nie zuvor erwogenen Umfange auf das Erkenntnis-subjekt zurückführt. Kant hat über den formalen Charakter dieser Revolution nicht den leisesten Zweifel gelassen. Allein auch Gedanken haben ihre Schicksale, und das berühmte Wort von dem Verstande, der der Natur seine Gesetze a priori vor-

¹ S. 333 f. der zweiten Auflage der Vernunftkritik.

schreibt«, mußte beinahe in einem Geschlecht, das mit diesem überwältigenden Gedanken heranwuchs und die unvergleichliche Besonnenheit Kants nicht besaß, den absoluten Idealismus auslösen.

3. Und zwar um so mehr, als Kant selbst zwar mit seiner Urteilskraft unermüdlich für die Bedeutsamkeit der Erfahrung gekämpft, gleichwohl aber mit seinem Herzen eigentlich nur am Apriorismus geangen hat. Nichts unterscheidet ihn auch in seinem stärksten Empirismus so scharf von Hume, wie dieses — ich möchte fast sagen: leidenschaftliche Hängen am Apriorismus. In den losen Blättern, die Rudolf Reicke gesammelt hat, findet sich folgender, höchst charakteristischer Satz: »In allem unserm Erkenntnis ist das, was wir ein Erkenntnis a priori nennen, das edelste, weil es unabhängig von einschränkenden Erfahrungsbedingungen sich über mehr Objekte als dieses verbreitet¹.« In diesen Worten hat Kant sein Herz entdeckt. Sie könnten in jedem seiner Hauptwerke stehen und stehen dem Sinne nach auch darin; daß sie dem Wortlaut nach fehlen, ist zufällig und hat sachlich nichts zu bedeuten. Wie mußte eine solche Geisteshaltung auf ein in ihr emporwachsendes Geschlecht wirken! Ein Schritt, und man stand bei der Selbstbewegung der Hegelschen Idee.

Kant selbst hat in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft vom Jahre 1786 den ersten bedeutsamen Vorstoß in den gefährlichen Bereich des konstruktiven Apriorismus unternommen. Hegel ist ihm den Dank für dieses Wagnis nicht schuldig geblieben. »Kant hat unter anderem das Verdienst, durch seinen Versuch einer sogenannten Konstruktion der Materie in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft den Anfang zu einem Begriff der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer Naturphilosophie wieder erweckt zu haben².« Heute wissen wir überdies durch die eindringenden Untersuchungen von Erich Adickes über das unvollendete Alterswerk Kants, daß Kant sich in seinen letzten Jahren mit einer Metaphysik der Natur abgequält hat, die sich von Schellings (und Hegels) Naturphilosophie nur dem Grade, nicht aber der

¹ Rudolf Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß, III. 1898. S. 45.

² Enzyklopädie, § 262, Erläuterung. Ausgabe von Lasson, S. 223.

Art nach unterscheidet¹. Die Berufung des neuen Geschlechts auf den Kantischen »Geist« hat durch diese späte Entdeckung eine überraschende, obschon für die Sache als solche natürlich nicht das Mindeste beweisende Bestätigung erhalten.

4. Ein vierter Anknüpfungspunkt erster Ordnung ist für Hegel die Kantische Dialektik geworden. Es ist in Hegelscher Auffassung eines der größten Verdienste Kants, daß er der Dialektik den Charakter der Willkür genommen hat, der ihr nach der gewöhnlichen Vorstellung zukommt, und sie als ein notwendiges Tun der Vernunft charakterisiert hat. Die Hegelsche Philosophie will nichts anderes sein, als die objektivierte Verallgemeinerung dieser Dialektik. Objektiviert, insofern sie den »Widerspruch« ausdrücklich aus dem Denken in die Dinge selber verlegt².

5. muß in diesem Zusammenhange, wo nur die wesentlichsten Beziehungen hervorgehoben werden können, noch das von Kant unstreitig beabsichtigte, aber nicht ausgeführte System des transzendentalen Idealismus genannt werden³. Dieses System sollte den kritisch fundierten Inbegriff aller theoretischen und praktischen Vernunftleistungen darstellen. Es sollte das System der reinen Vernunft werden. Und was ist Hegels Metaphysik? Sie ist nach Hegels Auffassung nichts anderes als eben dieses System der reinen Vernunft.

¹ Erich Adickes, Kants Opus postumum 1920, der ganze dritte Teil, besonders die Zusammenfassung S. 588 ff.

² Vgl. WW. III² S. 41 und V² S. 327. — Dazu Enzyklopädie § 48, Erläuterung: »Der (Kantische) Gedanke, daß der Widerspruch, der am Vernünftigen durch Verstandesbestimmungen gefaßt wird, wesentlich und notwendig ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu halten.« — Kant hat aber nach Hegels Auffassung einen doppelten Fehler begangen:

1. Er hat die Dialektik nur der spekulierenden Vernunft, nicht auch den Objekten der Spekulation, also den Dingen selbst, zugeschrieben.

2. Er hat nicht gesehen, daß die Dialektik der kosmologischen Ideen sich keineswegs nur in diesen, sondern »in allen Gegenständen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen« vorfindet. »Das zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das dialektische Moment des Logischen bestimmt.«

³ Die entscheidenden Stellen bei Arthur Liebert, Das Problem der Geltung, 1914, S. 192 ff.

Ich hoffe, daß diese Andeutungen genügen werden, um mich gegen den Vorwurf zu schützen, ich hätte die Beziehungen zwischen Hegel und Kant nicht gesehen. Ich möchte in dieser wichtigen Sache nicht gern hinter irgend jemandem zurückstehen und bemerke daher ausdrücklich, daß ich in diesen Zusammenhängen einen philosophiegeschichtlichen Tatbestand erster Ordnung erblicke.

Es ist aber eine ganz andere Frage, ob dieser Tatbestand nun auch die prinzipielle Bedeutsamkeit hat, die ihm unter allen Umständen zukommen muß, wenn Hegel auf Grund seines Verhältnisses zu Kant — denn von diesem allein ist hier die Rede — unser Lehrmeister sein soll. Diese Frage kann ich nicht mehr bejahen. Wenn man die Hegelsche Philosophie in genetischer Hinsicht mit der Kantischen vergleicht, so entwickelt Hegel aus Kant ein System, das auf der durchgreifenden Platonisierung des Kantischen Denkens aufruht. Mit anderen Worten: die Hegelsche Metaphysik, so weit sie auf Kant zurückgeht, ist platonisierter Kantianismus. Einen solchen Kantianismus vermag ich jedoch in prinzipieller Hinsicht als eine produktive Fortbildung Kants nicht anzuerkennen. Die ganze Originalität und Tiefsinnigkeit des Kantischen Systems scheint mir hierbei verloren zu gehen. Das ist kein Fortdenken Kants, sondern ein Sich-herausdenken aus Kant. Will man die Kantische Philosophie überhaupt zu Plato in unmittelbare Beziehung setzen, so muß sie in ihren grundlegenden Ansätzen als formaler Platonismus charakterisiert werden. Hegel hat sie in einen substantiellen Platonismus verwandelt. Das heißt aber: er hat den Hauptpunkt zerstört, auf welchem Kants vorbildliche Bedeutsamkeit in methodologischer Hinsicht aufruht. Der organische Charakter seines Zusammenhanges mit Kant, den ich ganz und gar nicht bestreite, kann an diesem Ergebnis nichts ändern¹.

Je länger ich mich mit Hegel befasse, um so mehr erscheint er mir überhaupt als ein Denker, der durch die Zurückführung

¹ In diesem Ergebnis treffe ich zusammen mit der scharfsinnigen Arbeit von Siegfried Marck, *Kant und Hegel, eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*, 1917, obschon wir in der Begründung sehr verschiedene Wege gehen.

auf Kant an prinzipieller Bedeutung nichts gewinnen kann; und zwar deshalb nicht, weil er mit seinem eigenen Maß gemessen werden muß und nur mit diesem gemessen werden darf. Ein gemeinsames Maß besteht zwischen Kant und Fichte. Es besteht in der Identität des sittlichen Ethos und in der charaktervollen Hochschätzung der praktischen Vernunft, mit einem Wort in der Metaphysik des kategorischen Imperativs. Schon bei Schelling lockert das Band sich gewaltig. Seine Natur- und ebenso erst recht seine Identitätsphilosophie stehen in keinem lebendigen Zusammenhange mehr mit Kant. Ich sage ausdrücklich: in keinem lebendigen Zusammenhange mit Kant; denn selbstverständlich denke ich nicht daran, zu bestreiten, daß auch zwischen Schelling und Kant Zusammenhänge bestehen. Es ist eine der schönsten Aufgaben des Historikers, diese Zusammenhänge aufzudecken und im einzelnen zu zeigen, wie auch Schelling aus Kant hervorgegangen ist. Allein die Motive, die hier in Betracht kommen, sind größtenteils, wenn nicht ausschließlich, solche, deren Ausbeutung im Schellingschen Sinne nicht etwa nur eine akademische, also unschuldige und lediglich explizierende Fortbildung des Kantischen Denkens bedeutet, sondern ein neues System — wie sich das bei einem in Goethes Nähe heranwachsenden genialen Kopf von Schellings Art gewissermaßen von selber versteht.

Was nun vollends Hegel angeht, so steht er so sehr auf Schellings Schultern, daß schon deshalb zwischen ihm und Kant ein gemeinsames Maß nicht gefunden werden kann. In dem von Franz Rosenzweig hervorgezogenen ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus¹, einem nur noch in Hegels Abschrift vorhandenen großartigen Entwurf des jungen Schelling, ist die ganze spätere Systematik Hegels in embryonalen, aber durchaus präzisierten Umrissen enthalten. Durch Schelling ist Hegel in der Grundkonzeption seines ganzen Systems, der Lehre von der ewigen Gegenwart des Unendlichen in den endlichen Dingen, der Immanenz des Absoluten in der erscheinenden Welt, auf eine höchst bedeutsame Weise bestärkt worden. Und man kann die Abhandlung über die Differenz des Fichteschen und

¹ Franz Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Heidelberg, 1917.

Schellingschen Systems vom Jahre 1801, die diese Seite an Schelling mit Zustimmung aufzeigt und Fichte und Schelling auseinandergebracht hat, geradezu als die Geburtsstunde der Hegelschen Metaphysik bezeichnen.

Man weiß freilich aus der Einleitung zur Phänomenologie, wie weit Hegel in wenigen Jahren auch über Schelling hinausgeschritten ist. So weit, daß es darüber zum völligen Bruch zwischen beiden Denkern gekommen ist. Aber diese Einleitung ist, bei all ihrer Größe, ein Akt des Undanks gegen Schelling. Schelling hatte ein Recht zu zürnen. Mit unverhältnismäßiger Schärfe deckt diese Einleitung lediglich das Trennende auf: die spiritualistische statt der identitätsphilosophischen Auffassung des Absoluten und die neue dialektische Methode. Sie verschweigt aber den Grundgedanken, der Hegel trotz allem mit Schelling verbindet und bis ans Ende verbunden hat; die unverrückbare Überzeugung von der Diesseitigkeit des Absoluten — ein Gedanke, der seine Phänomenologie überhaupt erst möglich macht.

Bei diesem Sachverhalt scheint es mir aussichtslos, Hegel unmittelbar an Kant zu messen. Zwischen der Vernunftkritik und der Phänomenologie des Geistes oder gar der Hegelschen Logik liegen soviel inkommensurable Ereignisse, daß die Umbildung Kants durch Hegel zu einer völligen Umwälzung geworden ist.

Ich muß dieses Ergebnis auch gegenüber der letzten bedeutungsvollen Konstruktion, die in dieser wichtigen Sache versucht worden ist, aufrecht erhalten. Im Jahre 1916 hat einer unserer besten Hegelkenner, Georg Lasson, an dieser Stelle in einem gedankenreichen Vortrag die Frage erörtert: Was heißt Hegelianismus?¹ Er antwortet: »Hegelianismus ist konsequenter, d. i. umfassend durchgeführter und zur Vollendung gebrachter Kantianismus².« Inwiefern? Die Antwort lautet: Insofern er mit der Elimination der Anschauung und der Konzentration der Philosophie auf die Selbstbewegung des reinen Denkens, auch das abscheuliche »Ding an sich«, diesen Fremdkörper im Kantischen System, beseitigt und

¹ Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, Nr. 11.

² A. a. O., S. 10.

damit zugleich die widerstrebende Natur in ein Erzeugnis des Geistes verwandelt hat.

Ich antworte: man muß hier auf das genaueste zwischen Beobachtung und Bewertung unterscheiden. Die Beobachtungen sind durchaus richtig und verraten in ihrer scharfen Fassung sofort den geschulten Blick des Hegelianers. Ihrer Bewertung muß ich jedoch widersprechen. Ja, ich kann ihr nicht einmal mit Vorbehalt zustimmen. Lasson hat ganz richtig gesehen, daß schon die transzendente Ästhetik, die Lehre von den anschaulichen Grundlagen der Erfahrung, die Stelle ist, wo die Geister sich scheiden — der Ort, an welchem klar wird, ob jemand wirklich mit Kant zusammenzugehen bereit ist oder gewillt, sich von ihm zu scheiden. Das Festhalten an der erkenntnistheoretischen Bedeutsamkeit der Anschauung ist das Festhalten am Grundprinzip des Kritizismus; denn die Kritik der reinen Vernunft, so weit sie in eine Verurteilung ausgeht, ist ja nichts anderes als eine Kritik der anschauungslosen, isolierten Vernunft. Gäbe es eine Erkenntnis aus solcher Vernunft, so gäbe es auch eine Metaphysik im Sinn eines Inbegriffs apriorischer Seinsurteile. Soll indessen der Beweis geführt werden, daß es eine solche Metaphysik als Wissenschaft nicht gibt, so muß der Verstand bei der Anschauung festgehalten und an deren Inhalte unwiderruflich gebunden werden, wenn anders er sich nicht an Phantasmen verschwenden soll.

Nun gibt es aber kaum einen Punkt, in Bezug auf welchen alle Kantianer so übereinstimmen, wie die Tatsache, daß Kant seine Vernunftkritik als eine Kritik der rationalen, d. i. von der Anschauung bewußt abstrahierenden Metaphysik verstanden hat. Und es besteht weiterhin eine fast restlose Übereinstimmung darüber, daß diese Kritik geglückt und nie wieder rückgängig zu machen ist. Folglich — so sollte man wenigstens annehmen — sollte sich die Einstimmigkeit auch auf die Voraussetzungen erstrecken, mit denen dieses anerkannte Ergebnis steht und fällt. Diese Voraussetzung ist nun aber die Kantische Lehre von der grundlegenden erkenntnistheoretischen Bedeutsamkeit der Anschauung und, wie allgemein zugestanden wird, die aufs engste damit zusammenhängende Lehre von der Existenz der Dinge an sich. Man sollte also erwarten, daß wenigstens diese beiden Lehren von allen Kantianern geteilt würden.

Dem ist nun freilich durchaus nicht so. Es ist vielmehr eine unanfechtbare Tatsache, daß die angesehenste Kantschule der Gegenwart in Hinsicht auf die Elimination der Anschauung und der Dinge an sich durchaus auf Lassons Seite steht.

Ich bin weit davon entfernt, die Bedeutsamkeit dieses Zusammenhanges im geringsten zu unterschätzen. Die Versuchung, mich ihm unterzuordnen, ist um so größer für mich, als das Urteil über die bleibende Bedeutung Hegels unter dieser Voraussetzung sehr ansteigen muß. Denn wenn die Beseitigung der Anschauung und der Dinge an sich zur Vollendung des Kritizismus gehört, dann ist es schwer, sich dem Urteil zu entziehen, daß Hegel der ideale Kantianer gewesen ist. Über die muster-gültige Bedeutung Hegels könnte unter Kantianern alsdann kein Streit mehr bestehen.

Ich halte den Streit doch für sehr ernst und muß, so verlockend es für mich wäre, der Versuchung widerstehen, die in dieser Kantauffassung an mich herantritt. Ich kann einer Kantauffassung nicht zustimmen, die mich nötigt, den unumstrittensten Punkt seiner Lehre, nämlich die Kritik, d. i. die Verurteilung der reinen (-anschauungsfreien) Vernunft, gewissermaßen für ein Werk des Zufalls zu halten¹. Und ich glaube andererseits, daß auch Hegel durch den Titel eines idealen Kantianers gar nicht richtig charakterisiert wird. Er war viel weniger und — viel mehr als ein idealer Kantianer. Er war vor allen Dingen er selbst.

Und zwar auf eine Weise, die ihn nach meinem Urteil an entscheidenden Punkten in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu Kant stellt. In einen Gegensatz, wo wir nur wählen können — Kant oder Hegel — und wo wir Kant zu wählen haben.

Die Punkte, die hier zur Entscheidung kommen, werden also diejenigen Momente des Hegelschen Denkens sein, die wir zu eliminieren haben.

¹ Selbstverständlich ist mir bewußt, daß »Kritik der reinen Vernunft« bei Kant auch noch etwas ganz anderes, nämlich die Selbsterfassung der reinen Vernunft im System des Apriorismus bedeutet. Doch diese kommt hier nicht in Betracht. Oder vielmehr: sie kommt schon in Frage; aber nur insofern, als sie jene zur wesensnotwendigen Folge hat.

Es genügt nicht, zu wissen, wie sich die Kantische Kritik der rationalen Metaphysik — der feste Punkt, von welchem wir ausgehen — mit seinem tiefsinnigen Apriorismus verträgt. Man muß sich vielmehr auch die Frage vorlegen, inwiefern sie durch diesen herausgefordert wird. Erst wenn man sich diese Frage beantwortet hat, wird man hoffen dürfen, den Kritizismus verstanden zu haben, oder, falls dies schon zu viel gesagt ist, in das Verständnis desselben eingedrungen zu sein. Denn der Tiefsinn der Kantischen Gedankenführung kommt erst zum Vorschein, wenn man gesehen hat, daß es derselbe Tatbestand ist, der den echten Apriorismus beglaubigt und den unechten Apriorismus zugrunde richtet.

Dieser Tatbestand ist aber der formale Charakter des Kantischen Apriorismus. Das fundierte Apriori ist die anschaulich-intellektuelle Form der Erfahrung — nicht weniger, aber auch nicht mehr. Weil es die Form der Erfahrung ist, kann es nicht aus der Erfahrung stammen. Weil es die Form der Erfahrung ist, kann es sich nie über die Erfahrung hinwegsetzen, ohne gegenstandslos zu werden. Es gibt für Kant so wenig eine »geistlose« Erfahrung, wie ein erfahrungsfreies Wissen um Wirklichkeiten höherer Ordnung. Das eine ist so unmöglich wie das andere; und zwar deshalb, weil nur durch das Zusammenwirken des ursprünglich Gegebenen mit den Lebensformen des menschlichen Geistes sich echtes Wirklichkeitsbewußtsein erzeugen kann.

Der Kantische Apriorismus ist also aus wesensnotwendigen Gründen formaler und nur formaler Apriorismus. Der Hegelsche Apriorismus ist umgekehrt durch und durch substantiellen Charakters. Hegel lobt an den vorkantischen Metaphysikern ausdrücklich den Mut, mit dem sie an dem substantiellen Charakter des reinen Denkens festgehalten haben¹ und tadelt in seiner berühmten Berliner Antrittsvorlesung die kritische Philosophie aufs schärfste, daß sie durch ihre verwirrende Kritik dem Nichtwissen des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewissen gemacht habe². Er ist in dieser Hinsicht ein Vorkantianer.

¹ Logik, WW. III² S. 27.

² WW. VI, p. XXXIX.

Am stärksten tritt dieser vorkantische Zug seines Denkens in seiner Naturphilosophie hervor. Sie ist die große Fehlgeburt seines reichen und mächtigen Geistes geworden. Das mißratene Produkt eines »geistreichen« Denkens, vor dessen Ausschweifungen sich Hegel charakteristischer Weise auf dem ihm vertrauten Gebiete des Geistes mit einer fast ängstlichen Scheu gehütet hat. Kein Bild, sondern ein Zerrbild der Natur.

Das Ergebnis dieser Erörterungen läßt sich in folgendem Urteil zusammenfassen: Es ist richtig, daß Hegel und Kant in einem Umfange miteinander zusammenhängen, der dem nachdenkenden und nachschaffenden Historiker eine fast vollständige Ableitung Hegels aus Kant ermöglicht. Es ist auch richtig, daß dieser Zusammenhang und die durch ihn geforderte Ableitung die Grundlage jeder Erörterung bilden muß, die sich mit der geschichtlichen Würdigung Hegels befaßt. Es ist aber nicht richtig, daß die verbindenden Fäden, die von Kant zu Hegel hinübergehen, die Last des Urteils zu tragen vermögen, in dem sich die Überzeugung von der produktiven Bedeutsamkeit Hegels für das philosophische Denken der Gegenwart ausspricht. Mit anderen Worten: Die prinzipielle Inanspruchnahme Hegels kann sich nicht auf die Tatsache des Zusammenhanges stützen, der zwischen Hegel und Kant unstreitig besteht; denn was von diesem Zusammenhang für Hegel charakteristisch ist, ist nicht das grundlegend Bedeutsame an Kant, und was eine solche Bedeutung besitzt, ist gerade nicht charakteristisch für Hegel, sondern gehört einem Denken an, das er bekämpft.

Und hier stehen wir an dem Punkte, wo wir die Frage beantworten können, die wir bisher zurückgedrängt haben — die Frage, wie weit es richtig ist, die produktive Bedeutung Hegels an seinem Verhältnis zu Kant zu messen. Ich wiederhole an dieser Stelle noch einmal, daß dieser Maßstab als heuristisches Prinzip vor jedem anderen den Vorzug verdient. Man wird es so lange mit ihm versuchen müssen, bis er sich nach allen Seiten als unbrauchbar erwiesen hat. Dies aber ist nun tatsächlich der Fall. Es hat sich gezeigt, daß die Versuche der Hegelianer, die diesen Maßstab voraussetzen, einer schärferen

Prüfung nicht standhalten können. Sie beruhen entweder auf einer Auslegung Kants, die das Charakteristische an Kant übersieht, oder auf einer Verwechslung von historischer und prinzipieller Bedeutsamkeit, die wir uns nicht aneignen können. Wer den Begriff der prinzipiellen Bedeutsamkeit eines Denkers in der Strenge erfaßt, in der er hier vorausgesetzt ist, muß einer solchen Verwechslung mit allem Nachdruck entgegentreten.

Wenn es also überhaupt einen Gesichtspunkt gibt, von dem aus die prinzipielle Bedeutung Hegels, seine Bedeutung für das philosophische Denken der Gegenwart, einwandfrei abgeleitet werden kann, so wird er jedenfalls nicht in seinem Verhältnis zu Kant gesucht werden dürfen. Aber noch wissen wir nicht, ob ein solcher Gesichtspunkt sich auffinden läßt, und wie er beschaffen sein mag. Nur eins können wir schon an dieser Stelle mit voller Bestimmtheit aussprechen. Es ist dies, daß die Ablösung Hegels von Kant, zu der wir durch den Gang unserer Erörterungen genötigt sind, nicht Raum für einen Gesichtspunkt schaffen kann, der Hegel zu Kant in Gegensatz stellt. Wenn die Bedeutung Hegels für das gegenwärtige Denken auf Postulaten beruhen soll, die uns vom Geiste des Kritizismus abdrängen, oder die kritische Methode paralisieren, so ist sie ein Phantasma, das wir zurückweisen und an das wir uns auf keinen Fall anlehnen wollen. Die Stützpunkte eines fundierten Bekenntnisses zu Hegel müssen jedenfalls so beschaffen sein, daß der volle Ertrag des kantischen Denkens in keiner Weise durch sie beeinträchtigt wird.

In diesem Sinne versuchen wir jetzt, die entscheidende Frage nach der Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart noch einmal und zwar streng systematisch aufzurollen.

3. Hegel und das philosophische Denken der Gegenwart.

Es ist klar geworden, daß das, was wir suchen, nicht auf dem bisher beschrittenen Wege der methodischen Fortbildung Kants liegen kann. Es muß auf einem anderen Wege gefunden werden, wenn es überhaupt hervortreten soll.

Ehe wir uns nach diesem Wege umsehen, ist es zweckmäßig, noch einmal inne zu halten. Wir haben bisher die Gesichtspunkte erörtert, die für eine prinzipielle Würdigung Hegels nicht in Betracht kommen. Diese Erörterung ist noch nicht abgeschlossen. Wir müssen vielmehr noch weiter gehen, wenn wir uns alles vergegenwärtigen wollen, was grundsätzlich ausgeschieden werden muß. Es handelt sich jetzt nicht mehr um Kant, sondern um das Hegelsche Erbe als solches. In diesem Erbe sind Stücke enthalten, die, wie mir scheint, aus evidenten Gründen für unser Denken nicht in Betracht kommen. Diese Stücke bilden einen Zusammenhang; und es soll jetzt zunächst der Versuch gemacht werden, diesen Zusammenhang deutlich zu machen.

Der schottische Philosoph des *common sense*, Thomas Reid, hat einmal in sehr scharfen Ausdrücken das geistreiche Denken — er sagt: das Genie — als die Quelle des Verderbens in der Philosophie charakterisiert¹. »Es ist das Genie und nicht der Mangel desselben, was die Philosophie verfälscht und sie mit Irrtümern und unrichtigen Theorien erfüllt. Eine schaffende Einbildungskraft verachtet die niedrige Beschäftigung, Grund zu legen, Schutt wegzuräumen und die Materialien herbeizuführen; es überläßt diese knechtischen Arbeiten den Tagelöhnern und Handlangern in den Wissenschaften, entwirft einen Plan und führt ein Gebäude auf. Erfindung ersetzt die Materialien, wenn sie mangeln, die Phantasie gibt ihnen Anstrich und jeden schicklichen Zierrat. Das Werk gefällt dem Auge, und ihm mangelt nichts als ein fester Grund.«

¹ Untersuchung über den menschlichen Geist. Deutsch. Leipzig 1782. S. 11.

Es ist sicher, daß diese Kritik an das Beste in Hegel schlechterdings nicht heranreicht: auf seine Naturphilosophie trifft sie zu. Die Hegelsche Naturphilosophie ist ein Experiment, das die Naturphilosophie, anstatt sie zu fördern, um mehrere Jahrhunderte zurückgeworfen und auf die Stufe herabgedrückt hat, auf der sie sich etwa bei Paracelsus befand. *Natura non vincitur nisi parendo*. Wer die Natur beherrschen will, muß ihr in entsagungsvoller Hingebung dienen. Hegel hat sich diese Entsagung nicht abgerungen. Er glaubte die Natur a priori als die wesensnotwendige Selbstentfremdung des absoluten Geistes deduzieren zu können, und sah mit einer hinlänglich bekannten Verachtung auf die »geistlose« Arbeit der treuen empirischen Forschung herab. Diese hat ihn dadurch gestraft, daß sie seine Naturphilosophie als sinnlos beiseite geschoben und der Philosophie für Jahrzehnte den Rücken gekehrt hat.

Hegels Naturphilosophie ist ein Spiel mit Begriffen, das nie wieder ernst genommen werden wird und lediglich als Beweis dafür dienen kann, daß ein großer Geist, wenn er irrt, sich nicht mit kleinen Verirrungen begnügt.

Und hier stoßen wir auf einen zweiten bedeutsamen Tatbestand, der durch das Schicksal der Hegelschen Naturphilosophie aufs stärkste mitbetroffen wird. Es ist das System und die Methode des Systems. Man kann die Hegelsche Naturphilosophie nicht aus dem Hegelschen System herausnehmen, ohne dieses selbst zu zertrümmern, und die Methode, mit deren Hilfe es geschaffen ist, zu verwerfen. Denn die Naturphilosophie ist durchaus ein integrierender Bestandteil des Hegelschen Systems und ein echtes Erzeugnis seiner Methode.

Vergegenwärtigen wir uns kurz den Zusammenhang. Was ist das Hegelsche System? Das Hegelsche System ist die konsequente Entfaltung eines monumentalen Grundgedankens. Dieser Grundgedanke läßt sich in drei Hauptsätzen aussprechen.

1. Das Absolute ist nicht nur eine Idee, sondern die höchste Wirklichkeit. Was in Wissenschaft und Leben als wirklich gesetzt wird, ist nur Erscheinung des Absoluten. Alles Empirische ist nur ein Gleichnis.

2. Das Absolute, mithin das Allgegenwärtige und Allumfassende,

ist der Geist. Es versteht sich, daß der Geist, um das Absolute zu sein, selbst absoluter Geist sein muß. Er darf also jedenfalls nicht mit dem Geist, der im Menschen erscheint und durch die Schranken der menschlichen Natur oft mehr verhüllt als entfaltet wird, identifiziert werden. Solche Identifizierung wäre ein Anthropomorphismus, den Hegel weit von sich gewiesen hat. Es ist seltsam, daß selbst ein so feiner Beobachter wie Dilthey der Hegelschen Metaphysik einen solchen Anthropomorphismus hat vorwerfen können. Dieser Vorwurf trifft Hegel in Wirklichkeit so wenig wie er Schopenhauer trifft, gegen den er gleichfalls vielfach, obschon mit Unrecht, erhoben worden ist.

Niemals hat Schopenhauer gelehrt, daß der menschliche Wille als solcher das Weltwesen sei. Und eben so wenig hat Hegel den menschlichen Geist in diesem Sinne übersteigert. Schopenhauer hat lediglich gelehrt, daß der blinde, ziellose Drang, den wir in seiner perniziösesten Steigerung in uns selbst als Wille erleben, das Weltwesen sei. Und Hegel hat lediglich sagen wollen, daß das sinnvoll-Lebendige, das wir in seiner reichsten Entfaltung in uns selbst als Geist erleben, die Stelle des Absoluten einnimmt.

Was den absoluten Geist vom menschlichen unterscheidet, ist nichts Geringeres als seine Unendlichkeit. Das bedeutet aber, daß er die Natur nicht zum Gegenstück hat, sondern zur Lebensform — wie der Erdgeist im Faust. In diesem und nur in diesem Sinne ist er nach Hegel das Absolute.

Und nun können wir auch den dritten Hauptsatz aussprechen. Er lautet:

3. Die Philosophie ist die Erkenntnis des Absoluten. Die Aufgabe der Philosophie ist diese, die Wirklichkeit und Allgegenwart des absoluten Geistes im ganzen Bereich der Schöpfung aufzuzeigen.

Sobald diese Aufgabe ernst genommen wird, enthält sie die unabweisliche Forderung in sich, zunächst die Natur als die Lebensform des absoluten Geistes verständlich zu machen; denn nur dann ist der absolute Geist von der Allgegenwart, die ihm wesensnotwendig zukommt, wenn er auch durch die Natur hindurchgeht.

Um dies zu können, muß er offenbar in sein Gegenteil umschlagen; denn wenn die Natur überhaupt als eine Lebensform des Geistes gedeutet werden kann, so kann sie grundsätzlich nur die geist- und leblose Existenzform des Geistes sein. Diese Konsequenz ergibt sich von selbst; und Hegel war kühn genug, sie zu ziehen. So mußte ihm die Natur zur Selbstentfremdung des Geistes werden. Sie konnte für ihn gar nichts anderes sein. Man sieht die eiserne Logik der Sache, die Hegel hier vorwärts getrieben hat — vielleicht in einem noch höheren Sinne, als er selbst sich dessen bewußt gewesen ist. Die schärfste Kritik an der inhaltlichen Ausführung der Hegelschen Naturphilosophie darf diese Einsicht in ihre psychologische Notwendigkeit nicht verdunkeln. Sie erklärt erst das Rätsel, das in der Frage enthalten ist, wie es möglich war, daß derselbe Denker, der an die Geschichte mit dem schwersten Rüstzeug herangetreten ist, die Natur wie ein Phantasma behandelt hat.

Er konnte sie nicht anders behandeln; denn er mußte sie a priori deduzieren. Er hatte nur die Wahl zwischen einer solchen Deduktion und dem Verzicht auf das Piedestal seines Systems. Die Niederkunft in die Naturform ist eine wesensnotwendige Metamorphose des absoluten Geistes im Hegelschen Sinne.

Und nicht genug, daß diese Metamorphose auf alle Fälle postuliert werden mußte, wenn das System bestehen sollte: Hegel glaubte, sie selbst und nicht nur die aus ihr herauspringende Natur aus der Idee des absoluten Geistes a priori deduzieren zu können.

Es ist die berühmte dialektische Methode, mit deren Hilfe ihm dies gelingt. Die dialektische Methode ist die Methode der permanenten schöpferischen Selbstzersetzung. Sie zersetzt jede endliche, also relative Daseinsform des Absoluten, um Raum für die nächst höhere zu gewinnen; und zwar so, daß jede dieser Formen durch ihren Zerfall die nächst höhere hervorbringt oder hervorbringen hilft.

Auch dies ein grandios konsequenter Gedanke, wenn man ihn rein für sich betrachtet. Eine unabweisliche Konsequenz aus dem Absolutheitscharakter des absoluten Geistes und seiner

vorausgesetzten Immanenz in der empirischen Wirklichkeit. Denn wenn der unendliche Geist wirklich die Substanz aller Dinge und umgekehrt der Inbegriff der Erscheinungen die Manifestation des absoluten Geistes sein soll, dann gibt es nur diese einzige Lösung. Dann müssen die Erscheinungen die eben so wesensnotwendigen wie sich selber aufhebenden Durchgangspunkte des absoluten Geistes sein. Eine Abbildung des Unendlichen im Endlichen ist nur denkbar, wenn der Inbegriff des Endlichen diese Abbildung ist. Und der Inbegriff des Endlichen kann eine solche Abbildung nur sein, wenn jeder endliche Tatbestand von spezifischem Gehalt einerseits eine wesensnotwendige, andererseits eine unvollkommene und, insofern mit Wesensnotwendigkeit über sich hinausweisende Ausprägung des Absoluten ist.

So hängen diese drei Momente: das System, die Methode und die Naturphilosophie, auf das genaueste miteinander zusammen. Keines ist ohne das andere zu denken. Das System fordert diese und nur diese Naturphilosophie. Und die Naturphilosophie fordert diese und nur diese Methode.

Daraus folgt: wer die Hegelsche Naturphilosophie antastet, tastet das System und die Methode an. Und wer die Hegelsche Naturphilosophie zurückweist, der weist auch das System und die Methode zurück. Dieser Konsequenz ist nicht zu entrinnen. Nun haben wir aber die Hegelsche Naturphilosophie in aller Form zurückweisen müssen. Folglich müssen wir auch das System und die Methode zurückweisen. Wir werden an sie nicht anknüpfen können.

Aber wo sollen wir dann noch einsetzen? Ist die Methode in der Philosophie nicht dasjenige, woran sich jede Reflexion über die Bedeutung eines Systems für das philosophische Denken der Gegenwart orientieren muß? Was bleibt denn übrig, wenn die Methode nicht bleibt?

Ich möchte, ehe ich diese Frage beantworte, an ein Beispiel erinnern, das sich in diesem Zusammenhang aufdrängt. Ich glaube, es kann uns weiterführen, und über den toten Punkt hinwegheben, auf dem wir in unserer Erörterung angelangt sind.

Als Friedrich Nietzsche seine unzeitgemäße Betrachtung über Schopenhauer schrieb, dachte er nicht daran, über Schopenhauers Lehre oder Methode zu schreiben. Die lagen ihm in diesem Augenblick beide sehr fern. Zum mindesten dachte er nicht daran, sich in Erörterungen über sie einzulassen. Lehre und Methode ließ er beiseite und hob statt dessen etwas anderes hervor: den philosophischen Charakter, die philosophische Gesinnung. Durch sie, und zwar durch sie allein, war ihm Schopenhauer der Erzieher, als den er ihn in jener Betrachtung hingestellt hat. In den Nachträgen zu diesem Ehrendenkmal finden sich die schönen Worte¹: »Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann, nämlich die Ursache zu vielen Philosophien: der große Mensch.«

Wie, wenn es sich mit Hegel ähnlich verhielte? Wie, wenn auch er von dieser Seite gefaßt werden müßte, um in seiner Bedeutung für das philosophische Denken der Gegenwart gesehen zu werden? Es lohnt sich, die Frage aufzuwerfen.

In den Wissenschaften sind die Methoden das Fortzeugende. Jede Tat ist hier eine methodische Tat, jeder sichere Gewinn ein methodischer Gewinn. Resultate können vergehen, eine gute Methode bleibt. Sie kann hundertfältig verbessert werden; aber sie geht nicht verloren. Sie lebt in allen Verbesserungen, die ihr zuteil werden, fort.

Auch in der Philosophie ist die Methode ein mächtiger Faktor. Das Beispiel Kants ist das Paradigma dafür. Der Methode vor allem verdankt er den Ruhm, durch den er alle überstrahlt, die nach ihm gekommen sind. Die Kantische, d. i. die kritische Methode wird alle Ergebnisse seiner Philosophie überdauern. Sie wird noch lebendig sein, wenn alle Hauptsätze seines Systems in ihrer Kantischen Formulierung untergegangen sind.

Allein die philosophische Erfahrung reicht weiter. Sie lehrt, daß die Philosophie noch von etwas ganz anderem lebt, als von den Fortschritten der Methode. Dieses neue Element ist das Element der Gesinnung. Vielleicht kann es schon in den Wissenschaften nicht gänzlich fehlen. Man kann sich einen großen Forscher schwer vorstellen, dessen Leistungen nicht irgend-

¹ WW X, S. 317f. der großen Ausgabe.

wie mit seiner Persönlichkeit zusammenhängen. Persönlichkeit ist aber nicht ohne Gesinnungen denkbar. Folglich wird auch der große Forscher nicht leicht als bloßer Methodiker gedacht werden können. Es muß eine Gesinnung durch ihn hindurchgehen, die man aus ihm herausfühlen kann.

In der Philosophie hat die Gesinnung einen noch höheren Rang. Sie kann über den Wert eines Denkers entscheiden. Die philosophische Gesinnung ist es gewesen, durch die sich Sokrates der Menschheit so eingedrückt hat, daß er nicht wieder vergessen werden kann. Die große metaphysische Gesinnung ist es, die die Philosophie eines Plato, eines Spinoza, über ihr Zeitalter hinausgehoben und zu überzeitlicher Bedeutung emporgeführt hat. Selbst Kant ist nicht ohne die Gesinnung zu denken, die sich im kategorischen Imperativ ausdrückt und die sich seither immer wieder an diesem Imperativ entzündet hat.

Und nun Hegel. Ich glaube, den Punkt zu treffen, an dem seine Bedeutung für das philosophische Denken der Gegenwart zu suchen ist, wenn ich auf seine Gesinnung hindeute. Denn Hegel ist ein Gesinnungsphilosoph gewesen, wie es wenige vor ihm und nach ihm gegeben hat.

Ich finde Hegels Gesinnung ausgedrückt in seiner Vorstellung vom Wesen der Philosophie. In dieser Vorstellung sind drei Momente enthalten:

1. eine bestimmte Ansicht über das Verhältnis der Philosophie zum Leben;
2. eine bestimmte Ansicht über das Verhältnis der Philosophie zur Geschichte;
3. eine bestimmte Ansicht über das Verhältnis der Philosophie zur prinzipiellen Deutung des Wirklichen.

Auf diese drei Punkte läßt sich alles zurückführen, was Hegel für das philosophische Denken der Gegenwart bedeutet. Zum mindesten alles Wesentliche. Wir wollen sie jetzt der Reihe nach durchgehen.

I.

Man hat die Hegelsche Philosophie wegen der Lebensferne getadelt, in der sie mit ihrer abstrakten Dialektik herumirrt. Dieser Vorwurf ist gerechtfertigt, sofern er sich lediglich auf den Ein-

druck bezieht, den die Dialektik als solche hervorruft. Dieser Eindruck stellt uns in der Tat statt des Lebens ein Schattenreich begrifflicher Abstraktionen vor Augen.

Allein das Bild verändert sich gänzlich, sobald wir uns von der Dialektik zu demjenigen hinwenden, worin sich Hegels grundsätzliche Ansicht über das Verhältnis von Philosophie und Leben ausspricht. Es ist seine berühmte Charakteristik des Wesens der Philosophie. Dieser Charakteristik zufolge ist die Philosophie das in Gedanken gefaßte Bewußtsein ihrer Zeit.

Diese Bestimmung ist oft hervorgehoben, indessen, so weit ich sehen kann, noch von niemandem in der prinzipiellen Bedeutung erfaßt worden, die ihr nach meinem Urteil zukommt. Ich bin der Überzeugung, daß jede grundsätzliche Würdigung Hegels von dieser Charakteristik ausgehen muß.

Man vergegenwärtige sich doch, was diese Charakteristik bedeutet. Es stecken zwei große Tendenzen darin. Die eine bezieht sich auf den substantiellen Gehalt, die andere auf den temporären Charakter der Philosophie. Beide Gesichtspunkte rücken die Philosophie in eine Lebensnähe, die sie weder vorher noch nachher erreicht hat. Man muß diese Nähe beachten. Sie ist nach meinem Urteil der erste entscheidende Tatbestand, der Hegels dauernde Bedeutung trägt.

Ich weiß wohl, daß ich an dieser Stelle auf scharfen Widerspruch stoßen werde. Allein ich hoffe, daß es möglich sein wird, diesen Widerspruch zu beseitigen. Man wird die in Hegels Grundstellung enthaltene Lehre vom temporären Charakter der Philosophie als eine verderbliche Irrlehre zurückweisen, oder zum mindesten nicht zugeben wollen, daß in ihr eine große Tendenz enthalten ist. Man wird mich an Oswald Spengler erinnern, der das philosophische Denken mit Hilfe dieser von Hegel adoptierten Charakteristik völlig zugrunde gerichtet habe. Es ist einer der immer wiederkehrenden Hauptsätze Spenglers, daß jede Philosophie ein Ausdruck ihrer und nur ihrer Zeit ist. Es gibt nach Spengler nicht zwei Zeitalter, welche die gleichen philosophischen Intentionen besäßen. Die entscheidende Grenzlinie innerhalb der Philosophie liegt nach seiner Lehre nicht zwischen unsterblichen und vergänglichen Lehren, sondern zwischen Lehren,

die eine Zeitlang oder niemals lebendig sind. »Im höchsten Fall kann die Philosophie den ganzen Gehalt einer Zeit erschöpfen, in sich verwirklichen und ihn so, Form geworden, in Persönlichkeit und Idee verkörpert, der ferneren Entwicklung übergeben¹.«

Diese Sätze könnten wörtlich bei Hegel stehen. Wenn man zusieht, was Spengler aus ihnen gemacht hat, so stützen sie den marklosesten Relativismus, den ein zermürbtes Denken je auszusprechen vermocht hat. Sie setzen sich für die Philosophie des Augenblickes und der zufälligen Tagesereignisse ein.

Das ist richtig, und es soll hier auch nicht einmal versucht werden, diesen peinlichen Tatbestand abzuschwächen oder zu verhüllen. Allein er beweist nicht das Mindeste gegen Hegel. Oder wenn er etwas beweist, so ist es lediglich dies, daß es schlechterdings keinen großen Gedanken gibt, der nicht durch Mißbrauch verkleinert werden könnte. Man kann niemanden zwingen, von den Verzerrungen abzusehen, in denen die Lehre vom temporären Charakter des philosophischen Denkens sich unter ungünstigen Umständen abspiegeln kann. Aber Hegel selbst ist für diese Verzerrung in keiner Weise verantwortlich, und wir müssen darauf bestehen, daß die Einsicht in den großen Sinn seiner Lehre nicht durch solche abschreckenden Beispiele verdunkelt wird.

Denn der natürliche Sinn dieser großen Lehre ist in einer ganz anderen Richtung zu suchen. Wenn die Philosophie das in Gedanken gefaßte Selbstbewußtsein eines Zeitalters ist, so bedeutet das vor allem, daß jedes Geschlecht die Aufgabe des Philosophierens mit neuen Kräften in Angriff nehmen muß. Dann gibt es schlechterdings keine *philosophia perennis* in irgend einem äußerlichen Sinne des Wortes. Dann muß die ernste Arbeit des Denkens und das schwere Geschäft der Selbstbesinnung immer wieder von Grund auf neu begonnen werden. Dem temporären Charakter der Philosophie entspricht also bei Hegel ihre temporäre Verjüngung. Und nur sofern ihr diese entspricht, ist das philosophische Denken im Hegelschen

¹ Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, S. 58 der fünften Auflage.

Sinne selbst temporär. Unter dieser Bedingung aber ist es das wirklich, und kein Absolutismus soll nach Hegel imstande sein, die grandiose Lebendigkeit zu töten, die dem philosophischen Denken aus dieser Einsicht erwächst.

Man übersieht die Tragweite dieses Gedankens erst ganz, wenn man sich vergegenwärtigt, wie es vor Hegel gewesen ist. Vor Hegel hat kein großer Denker gewagt, die Philosophie so beherzt in den Strom des Lebens hineinzustellen. Sie haben alle am Ufer gestanden und es für ihre Aufgabe gehalten, eine Brücke über ihn für die Ewigkeit zu bauen. Die wenigen, die anders geurteilt haben, sind keine großen Denker gewesen, sondern Skeptiker oder Relativisten. Das eigentümlich Große an Hegel ist dies, daß er mit dem Eleatismus gebrochen hat, ohne den Skeptizismus und Relativismus im definitiven Sinne des Wortes auch nur mit der Spitze seines Fingers zu berühren. Das Schicksal hatte ihn so günstig gestellt, daß auch nicht der Schimmer eines solchen seine Erscheinung getroffen hat. Sein Geist war so restlos im Absoluten verankert, daß sein eigentümlicher Relativismus lediglich aus seinem großen Absolutheitsbewußtsein entsprungen ist. Man sollte ihn daher auch nicht Relativismus, sondern lieber Heraklitismus nennen. Es ist ein Relativismus auf der Basis eines Absolutheitsbewußtseins, das sich durch nichts zerdenken läßt, weil es stärker ist, als alle Gedanken, denen man zutrauen könnte, daß sie imstande sind, es zu zernagen.

In diesem heraklitischen Sinne hat Hegel nun aber den relativistischen Gedanken mit einer Konsequenz zu Ende gedacht, die ihm die denkbar höchste Lebendigkeit verleiht. Es ist die Umschaffung des Geschaffenen, die er nicht müde wird, zu verfolgen und ganz im Goetheschen Sinne aus der Beziehung auf ein «ewiges lebendiges Tun» zu interpretieren. Und wie gewinnt doch die Philosophie, wenn sie in dieser Weise gesehen wird! Wieviel lebendiger wird sie da! An eine bloße Auffrischung vergangener Systeme kann dann überhaupt nicht mehr gedacht werden. Und hier haben wir Hegel selbst zum Zeugen, wenn wir es ablehnen, das Lebendige an seiner Philosophie in seinem System als solchem zu suchen.

Ich hoffe, daß es durch diese Erörterungen gelungen ist,

die Hegelsche Lehre vom temporären Charakter des philosophischen Denkens in dem Lichte zu zeigen, das sie verdient. Sie ist eine durch und durch fruchtbare Lehre und eine wahrhaft große Tendenz.

Aber hat Hegel nicht selbst dieser Lehre widersprochen? Hat er nicht tatsächlich seinem eigenen System eine absolute Bedeutsamkeit beigemessen? Freilich hat er das getan, und es soll auch hier kein Abschwächungsversuch unternommen werden. Dieser Widerspruch ist unstreitig da, und es wird auch nicht möglich sein, ihn restlos zu lösen. Für die rein formale Betrachtung bleibt er eine Inkonsequenz, die man nur als Tatsache hinnehmen kann.

Allein es versteht sich, daß diese Tatsache uns in unserer prinzipiellen Erörterung nicht aufhalten kann. Sie wird uns auch nicht einen Augenblick hindern können, an der erkannten Bedeutung der Lehre vom temporären Charakter der Philosophie mit allem Nachdruck festzuhalten und, wenn es sein muß, die ihr entgegenstehende Selbstbeurteilung Hegels als eine Inkonsequenz beiseite zu schieben. Es ist aber in hohem Grade wahrscheinlich, daß Hegel mit der Beurteilung seines Systems im Grunde noch etwas ganz anderes gemeint hat. Die absolute Bedeutung, die er ihm zuschreibt, hat sicherlich eine starke, vielleicht ihre stärkste Wurzel in dem Bewußtsein, daß seine Philosophie die erste ist, die das Absolute so faßt, wie es gefaßt werden muß, wenn es sich als wirksam erweisen soll, nämlich sich selber beständig relativierend. Es taucht hier also die Möglichkeit auf, den Fremdkörper des Hegelschen Absolutismus so aufzufassen, daß er den Relativitätsgedanken nicht nur nicht stört, sondern gleichsam in ihm fundiert ist. Ich möchte diese Möglichkeit niemandem aufdrängen; aber ich halte sie allerdings für bedeutsam genug, um sie an dieser Stelle hervorzuheben.

Ganz frei von den Einwüfen, mit denen wir uns bisher auseinanderzusetzen hatten, ist nun der substantielle Gehalt des Hegelschen Philosophie-Begriffs. Hier ist das Vorbildliche so leicht zu fassen, daß man nur zuzugreifen braucht. Was

bedeutet es denn, daß die Philosophie das konzentrierte Bewußtsein eines Zeitalters ist? Es bedeutet, daß sie alles erfäßt, was für ein Zeitalter von lebenswichtiger Bedeutsamkeit ist. Es bedeutet, daß sie an keiner Erscheinung vorübergeht, in der sich der Geist einer Periode ausdrückt.

Eine gewaltige Aufgabe! Eine Selbstbestimmung, die schon als Idee unsere Bewunderung verdient. Wenn die Philosophie das leisten soll, was Hegel ihr zumutet, so muß der Philosoph gewissermaßen der reichste Mensch seines Zeitalters sein. Er darf nicht nur Psychologe oder Erkenntnistheoretiker sein wollen, sondern muß das ganze Leben seiner Zeit in sich konzentrieren. Zu solcher Konzentration gehört aber nicht nur ein Geist von ungewöhnlichen Dimensionen, sondern vor allem auch ein höchstes erreichbares Maß von Unterscheidungsvermögen und Urteilskraft.

Denn nicht das ist Hegels Meinung gewesen, daß der Philosoph nun gleichsam der passive Spiegel seines Zeitalters sei: er hat ihn auf einen viel höheren Posten gestellt. Er soll sein Zeitalter überschauen. Er soll das Bedeutsame, Produktive und Zukunftsreiche von dem Zufälligen, Augenblicklichen und Gehaltlosen unterscheiden und in diesem Sinne zugleich der erste Kritiker seines Zeitalters sein. Hegel selbst ist beides gewesen: der umfassendste Denker seiner Zeit und der schärfste Kritiker ihrer Gebrechen, oder dessen, was ihm an ihr als Gebrechen erschien. Es mag sein, daß er sich hier tatsächlich im Urteil vergriffen, daß er tatsächlich das Produktive bekämpft und das Unproduktive gefördert hat. Dann hat er geirrt. Aber ganz unabhängig von solchem Irren ist die Tatsache als solche, daß er zur Erfassung der Zeit auch ihre Kritik gerechnet hat. Ein charakterloser Zeitspiegel ist er niemals gewesen; und es ist mehr als unzulässig, die Reinheit seiner persönlichen Gesinnung in diesem Punkte anzutasten. Für uns ist indessen von entscheidender Wichtigkeit die in dem Begriff der Philosophie als solchem von Hegel vorgesehene Kritik. Und auch das ist ein Zug, der als vorbildlich gelten darf, daß Hegel die philosophische Kritik der Zeit von der genauesten Versenkung in ihr innerstes Wesen abhängig macht.

II.

Es ist nun ein Tatbestand, der sich erst jetzt in seiner ganzen Bedeutung übersehen läßt, daß Hegel, obschon er der erste gewesen ist, der den temporären Charakter der Philosophie in einem produktiv machenden Sinne erfaßt hat, zugleich eine Stellung zur Geschichte gefunden hat, die als eine Geistes-tat erster Ordnung anerkannt ist. An der prinzipiellen Vorbildlichkeit seiner historischen Einstellung können auch die dezi-diertesten Gegner nicht rütteln. Sie hat bahnbrechend im höchsten Sinne gewirkt und wirkt noch heute als solche fort. Ich denke hier natürlich nicht an die Dogmatik der dialektischen Methode, soweit von einer solchen überhaupt bei Hegel gesprochen werden darf. Es hat sich in unserer ersten Erörterung gezeigt, daß man hier sehr vorsichtig sein muß, weil Hegel die Dialektik in seiner Geschichtsphilosophie mit einer Umsicht durchgeführt hat, die den landläufigen Vorwurf des Apriorismus geradezu umstößt, (siehe oben Seite 8). Aber auch wenn es sich anders verhielte und soweit es sich tatsächlich anders verhält, wird der Gehalt der Hegelschen Geschichtsauffassung in seiner vorbildlichen Be-deutsamkeit dadurch nicht getroffen. Denn Hegel ist (nach Ari-stoteles und Leibniz, deren große, unausgeschöpfte Tendenzen in ihm kulminieren) schlechthin der erste gewesen, der die Ge-schichte überhaupt für die Philosophie produktiv gemacht hat.

Wie ist das geschehn? Die Beantwortung dieser Frage gibt uns Veranlassung, eine Erweiterung seines Philosophie-Begriffs ins Auge zu fassen, die wir bisher nicht berücksichtigt haben. Das Selbstbewußtsein einer Zeit ist eine Philo-sophie nach Hegel nur dann, wenn sie sich gleichzeitig mit allem auseinandersetzt, was aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragt und als lebenswichtiger Tatbestand in ihr fortwirkt. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Philosophie nach Hegel der wirkliche Ausdruck ihrer Zeit. Sie ist mit anderen Worten die um das Bewußtsein aller fortwirkenden Vergangenheiten bereicherte Erleuch-tung einer gegenwärtigen Kultur.

Durch diesen großen Gedanken wird die Kontinuität, die zunächst völlig zertrümmert schien, im größten Stil zurück-

gewonnen. Sie wird es so sehr, daß man sogar von einer Übersteigerung des Kontinuitätsprinzips bei Hegel sprechen kann. Wir können diesen großen Gedanken heute nicht mehr in der Strenge festhalten, in der er von Hegel aufgestellt und grundsätzlich durchgeführt worden ist. Wir können es nicht einmal in der Geschichte der Philosophie, wo seine konsequente Durchführung am nächsten liegt und auch am ehesten gelingen müßte. Und eigentlich ist es auch gar nicht wunderbar, daß wir auch hier zu Einschränkungen genötigt sind, die den Hegelschen Gedanken beträchtlich modifizieren. Hegel selbst hat gezeigt, warum es so sein muß. Seine Lehre vom temporären Charakter, das heißt, wir wir jetzt auch sagen können, von der ewigen Selbstverjüngung der Philosophie, enthält ein Moment der Unstetigkeit in sich, das sich der restlosen Durchführung des Kontinuitätsgedankens im Prinzip widersetzt, und eine beständige Ausbalancierung im Sinne eines schwebenden Gleichgewichts erfordert.

Es beeinträchtigt die Ableitung dieser Folgerung aus Hegels eigener Erkenntnis kaum, daß Hegel selbst sie nicht gesehen, also auch nicht gezogen hat. Es genügt für unseren Zusammenhang durchaus, daß sie in seinem Denken angelegt ist, und daß man sie tatsächlich aus seiner Grundeinsicht in das Wesen der Philosophie durch einen evidenten Gedankenschritt herleiten kann. Aber auch hier wird bemerkt werden dürfen, daß, selbst wenn es sich nicht so verhielte, die prinzipielle Bedeutung des Hegelschen Prinzips, durch die Einschränkungen, die ihm in der Durchführung erwachsen, ja eigentlich schon im Prinzip anhaften, nicht im geringsten beeinträchtigt wird. Entscheidend ist die Erfassung des Vergangenen als solche, die durch Hegels Einstellung grundsätzlich verbürgt ist. Denn nun handelt es sich nicht etwa nur darum, die nächsten Voraussetzungen der Gegenwart zu ermitteln und eine Art von Notbrücke zur Vergangenheit hinüberzuschlagen, sondern die ganze Vergangenheit des menschlichen Geistes soll, soweit sie in der Gegenwart fortlebt, in der Philosophie ihre Auferstehung feiern. Ist es doch einer der eindruckvollsten Gedanken Hegels, daß jedes Individuum, welcher Zeit es auch angehöre, die Epochen der Menschheit zu durchlaufen habe, ehe es das Kind seines Zeitalters wird.

Überblickt man von hier aus die Hegelschen Gedanken, soweit wir sie bisher verfolgt haben, im ganzen, so wird man noch einmal gestehen müssen, daß der Begriff der Philosophie nie tiefer und lebendiger gefaßt worden ist, als in dieser Hegelschen Konzeption. Die ganze Vergangenheit des menschlichen Geistes in großen Bildern konzentriert und doch so viel Herz für die Gegenwart, daß jedes neue Geschlecht berechtigt, ja verpflichtet sein soll, die Sache von neuem anzugreifen.

Es ist schon bemerkt worden, wieviel dazu gehört, um die Idee einer solchen Philosophie auch nur annähernd zu realisieren. Wir haben oben gesehen, daß der Philosoph, um der Forderung Hegels zu genügen, eigentlich der reichste Mensch seines Zeitalters sein muß. Wir können angesichts der gewaltigen historischen Aufgabe, die der Philosophie durch die Hegelsche Einstellung zur Geschichte erwächst, hinzufügen, daß der Philosoph nicht nur einer der reichsten, sondern auch einer der ausdauerndsten Menschen seines Zeitalters sein muß. Hegel selbst ist beides gewesen; und diese wichtige Tatsache darf nicht übersehen werden, wenn von seiner vorbildlichen Bedeutung die Rede ist.

Er war einer der reichsten Menschen seiner Zeit, weil er ein Genie der Einfühlung gewesen ist. Er erfaßt alles, was er betrachtet, mit dem Organ, das dem Gegenstand angemessen ist. Er hat das feinste Gefühl für die Zartheit der Religion und ihre den Menschen von innen her bildende Macht. Er sieht sie da, wo sie ganz bei sich selbst ist: als das Atemholen der Seele, als das Sicheinsfühlen mit dem Göttlichen, als den großen Feiertag, wo die kämpfende und leidende Menschheit im Frieden von Gottes Händen ruht. Er ist tief in das Wesen der Kunst und in das Geheimnis des Künstlers eingedrungen. Er weiß, daß der echte Künstler nur wird, wo Individualität und Objektivität, Begeisterung und Geduld, Einbildungskraft und Selbstzucht bedeutungsvoll zusammentreffen. Er weiß, daß die Kunst zu den Dingen gehört, die das Leben auf einer gewissen Stufe unendlich reich und wichtig machen, und ist doch unermesslich weit von allem ästhetisierenden Wesen entfernt, mit dem die Romantik ihren Kunstsinn belastet hatte. Das große Kapitel

seiner Ästhetik, das vom Wesen der Kunst und des Künstlers handelt, gehört noch heute zu dem Bedeutungsvollsten, was über diese Dinge gesagt worden ist. Er hat, um auf ein ganz anderes Gebiet zu kommen, die Bedeutung der sozialen Lebensformen entdeckt. Er hat den Tatbestand der Gesellschaft in seiner Bedeutung erkannt und den Begriff der Gesellschaft geprägt. Er hat den schärfsten Sinn für die herben Realitäten des Rechts und des Staates; und wie sehr er ihre Bedeutung im Kampf gegen die Doktrinen eines rechts- und staatsfremden Individualismus auch übersteigert haben mag, so bleibt ihm doch das mehr als geschichtliche Verdienst, den unschätzbaren Kulturwert dieser Mächte erkannt und gegen jeden Gegenstoß verteidigt zu haben.

Er hat in seiner Geschichtsphilosophie die ewige Jugend des Griechentums mit derselben Plastizität erfaßt, wie die politische Größe der Römer und das Urphänomen des Christentums. Er hat die Griechen empfunden wie Hölderlin, obschon er sie mit seinen Organen empfunden und sie im Sinn dieser Empfindung in das wundersam gedämpfte Licht eines unkanonischen Mustervolkes gestellt hat. Er hat den Römern ein Denkmal gestiftet, in dem sich sein großer politischer Sinn geradezu schöpferisch offenbart. Und er hat über das Christentum Dinge gesagt, die noch heute zu dem Schönsten und Bedeutsamsten gehören, was über sein Wesen gesagt werden kann. Was er für das Verständnis dieser drei großen Erscheinungen durch seine Charakteristik geleistet hat, würde vielleicht allein schon genügen, um ihn als Vorbild auf die Nachwelt zu verpflanzen.

Indessen Hegel ist mehr gewesen als ein Genie der Einfühlung. Er war ein Denker von ungewöhnlichster Ausdauer. Er hat sich nirgends mit Programmen begnügt. Er ist immer sofort an die Ausführung gegangen und hat den ganzen überlieferten Stoff im Sinn seiner Weltansicht durchgearbeitet. Diese Ausdauer hat etwas geradezu Gewaltiges. Man kann sie nicht anders als mit einer Art von Ehrfurcht empfinden. Wohl jedem, der so zur Sache kommt, wie Hegel zu ihr gekommen ist! Wir leiden heute an einem Überfluß von Voruntersuchungen aller Art. Kein Philosoph, der durch die Schule Kants hindurchgegangen

ist, wird die Wichtigkeit solcher Erörterungen unterschätzen. Aber der Umfang, in dem sie unser Denken beherrschen, ist vielleicht doch eine ernste Gefahr; denn sie lassen uns nicht genug an die Dinge selber herankommen und unterbinden auch den Sinn für die höchste Rechtfertigung, die einer Methode zuteil werden kann — die Rechtfertigung durch den Stoff, an dem sie sich auswirkt, und durch den Gegenstand, an welchem sie sich erprobt. Hier kann uns Hegel zum Führer werden.

Man hat mit Recht immer wieder bemerkt, daß er ohne die erforderliche Erkenntniskritik an seine Arbeit herangegangen sei. Man hat aber dabei zumeist übersehen, daß die eigentliche Rechtfertigung seiner Weltansicht gar nicht in seiner transzendenten Logik, sondern, wie sich in unserer ersten Erörterung gezeigt hat, vielmehr in der Durcharbeitung des Stoffes liegt (siehe oben, Seite 8f.). Jene Logik ist heute vergessen und kann so wenig wie seine Naturphilosophie wieder ins Leben zurückgerufen werden. Er selbst hat sie zwar für die Hauptsache gehalten; aber das ist vielleicht das Größte an ihm, daß wir auch über diese hinwegschreiten dürfen, ohne ihn selber zu verlieren. Was überzeugend an seiner Weltansicht ist, wirkt ohne seine Logik fort.

III.

Aber Hegel hat zur Philosophie nicht nur die Vielseitigkeit und Ausdauer eines ungewöhnlich empfänglichen und gestaltungskräftigen Geistes mitgebracht. Er war noch etwas darüber hinaus. Er war ein geborener großer Idealist. Er glaubte an die Macht des Geistes, wie je ein großer Denker an sie geglaubt hat. »Es gibt nichts Höheres als den Geist, nichts, das würdiger wäre, sein Gegenstand zu sein.« In diesem Bekenntnis, das wir der neuen Ausgabe seiner Geschichtsphilosophie verdanken, ist das Programm seiner Philosophie enthalten¹. Es gehört zu dem Konzentriertesten, was Hegel über sich selbst gesagt hat.

Was an Hegel unsterblich ist, liegt ganz in der großen Arbeit beschlossen, die er als Philosoph des Geistes geleistet hat. Es darf an dieser Stelle auch nicht übergangen werden, daß Hegel durch seine Geistesphilosophie der Denker geworden ist,

¹ S. 51 der Lassonschen Ausgabe.

dem wir mehr als irgend einem anderen den Begriff des Geistes in seinem deutschen, also unerschöpflichen Sinne, verdanken. Kant hat diesen großen Begriff noch nicht. Er spricht noch mit der Aufklärung von der Vernunft oder mit dem älteren deutschen Sprachgebrauch vom Gemüt. Die Romantiker, Novalis voran, haben viel für das Vordringen des »Geistes« getan. Auch Goethe darf hier selbstverständlich nicht fehlen. Aber das meiste hat doch Hegel für seine Durchsetzung getan. In dem Titel seiner »Phänomenologie des Geistes« erscheint der »Geist«, vielleicht zum ersten Male in der Geschichte des deutschen Schrifttums, an einer hervortretenden, geschichtlich epochemachenden Stelle in seiner absoluten Bedeutsamkeit. Und so dürfen wir ohne Übersteigerung sagen, daß wir Hegel den deutschen Begriff des Geistes vor andern schuldig geworden sind¹.

Freilich, auch an den Geist hat Hegel auf seine Weise geglaubt. Mit anderen Worten: sein Idealismus ist ein Idealismus von eigentümlicher Eigenart. Und es ist um so nötiger, daß wir ihn kennen lernen, weil seine prinzipielle Stellung zum Wirklichen durch die Struktur seines Idealismus entscheidend bedingt ist.

Wir müssen hier etwas weiter ausholen und uns auf das Wesen des Idealismus besinnen, um Hegels Standpunkt genau zu bestimmen. Idealismus im weitesten Sinne ist die Fähigkeit, sich für das zu begeistern, was tatsächlich nur dem Geiste erscheint. Das werden immer Ideen sein; wir definieren seit Plato die Gegenstände, die so und nur so erscheinen, als Ideen. Aber diese Ideen können doppelt empfunden werden: entweder als Vorbilder oder als Urbilder. Wir könnten auch sagen, entweder als Aufgaben oder als Tatbestände höherer Ordnung. Im ersten Falle werden sie kantisch, im

¹ Eine dem philosophischen Bedürfnis genügende Geschichte des Geistbegriffs gibt es trotz Hildebrands berühmtem Artikel im vierten Bande des Grimmschen Wörterbuches meines Wissens noch nicht. Die einzige in Betracht kommende Vorarbeit ist die fleißige, aber den Dimensionen des Gegenstandes bei weitem nicht gewachsene Studie von Hans Dreyer, Der Begriff »Geist« in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel 1907 (Ergänzungshefte der Kantstudien Nr. 7).

zweiten spezifisch platonisch empfunden. Der Zusatz »spezifisch« ist zu betonen; denn erstens hat auch Plato seine Ideen im höchsten Sinne als Aufgaben empfunden, und zweitens setzt er sie, wo er sie als Tatbestände betrachtet, transzendent, wie Kant, indem er sie als Aufgaben und Antriebe faßt. Es unterscheidet Hegel von Kant und Plato, daß er, im Gegensatz zu beiden, die Immanenz der Idee in den Erscheinungen lehrt. Aber er ist doch insofern im Kern seines Denkens Platoniker, als er an die Wirklichkeit der Ideen mit einer Inbrunst und Leidenschaft geglaubt hat, wie kein zweiter großer Denker seit Plato. »Die Idee ist präsent, der Geist unsterblich; es gibt kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder sein würde, er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er ist schlechterdings itzt¹«.

Man wird diesen Idealismus am zutreffendsten dadurch charakterisieren können, daß man ihn als ontologischen Idealismus bezeichnet und ihn in dieser Eigenschaft dem teleologischen Idealismus Kants und Fichtes gegenüberstellt. Das jenseits der Erscheinung, in welches Kant die Idee hineingestellt hatte, in welchem auch Fichtes großer Sinn sie erblickt hat, genügte dem Hegelschen Geiste nicht. Er sah die Idee in der Tiefe des Wirklichen; folglich wollte er sie auch in der Wirklichkeit nachweisen. Die ganze Geschichte des menschlichen Geistes sollte in diesem höchsten Sinne als Ideengeschichte verständlich gemacht werden.

Wir halten hier einen Augenblick inne, um uns die Frage vorzulegen, was die Idee ihrem Gehalt nach für Hegel bedeutet. So viel ist uns schon deutlich geworden, daß sie jedenfalls kein schattenhaftes Gedankending, sondern im Gegenteil das *ens realissimum* ist, als das sie uns schon bei Plato begegnet. »Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee.« Wir müssen dieses berühmte Wort aus Hegels Berliner Antrittsvorlesung im denkbar realsten Sinne nehmen, wenn wir es so verstehen wollen, wie es von Hegel gemeint worden ist. Aber wir müssen noch weiter gehen. Die Hegelsche Idee erhebt sich nicht nur hoch über das Niveau eines bloßen Gedankendinges, sie unterscheidet sich auch sehr deutlich von dem, was

¹ Geschichtsphilosophie, Ausg. v. Lasson, Seite 165.

Kant und Fichte darunter verstanden haben. Sie ist weder der sittlich-schöpferische Vernunftbegriff Kants, noch der weltgestaltende Gedanke Fichtes. Das ist beides für Hegel noch nicht genug. Es ist ihm noch zu subjektiv, noch zu sehr an das Dasein des Menschen gebunden. Er sieht die Idee in der höchsten Objektivität, in der sie überhaupt gesehen werden kann. Die Idee im Hegelschen Sinne — und damit beantworten wir unsere Frage — ist der objektive, vor aller Selbstbewegung des menschlichen Geistes vorhandene, von diesem lediglich erfaßte und nachgedachte Vernunftgehalt der Dinge.

Dieser Auffassung der Idee entspricht nun auch die Art und Weise, wie Hegel die von ihm so gewaltig hervorgehobene Macht des Geistes empfindet. Der Geist ist hier nicht ein gestaltendes, taterzeugendes Prinzip, sondern Erkenntnisorgan in der höchsten Potenz. Er ist die Macht, der auch das verschlossene Wesen des Universums sich öffnen muß, um seinen Reichtum und seine Tiefen auszubreiten und zum Genuß im Höchstsinn darzulegen¹. Wir müssen den Hegelschen Idealismus von dieser Seite durchaus als kontemplativen Idealismus bezeichnen und ihn in dieser Eigenschaft dem aktiven Idealismus Kants und Fichtes gegenüberstellen.

Dieser kontemplative Idealismus mit seiner ontologischen Grundlage ist nun für Hegels Stellung zur prinzipiellen Deutung des Wirklichen entscheidend geworden. Mit einer Ausdauer und Konsequenz ohnegleichen sucht er das Ideelle im Wirklichen auf und läßt sich durch nichts in dieser Haltung beirren. Dabei liegt ihm für seine Person nichts ferner, als eine romantische Verklärung des Wirklichen. Solches romantische Idealisieren hat er aufs schärfste abgelehnt. Was ihn von der Romantik so sehr unterscheidet, ist der unerbittliche Wirklichkeitssinn, auf dem sich sein Idealismus aufbaut. Es ist von Haym und neuerdings von Ernst Troeltsch bemerkt worden, daß Hegel in seiner

¹ Diese grundsätzlich theoretische, um nicht zu sagen: erkenntnistheoretische Empfindung der Macht des Geistes entspricht genau der theoretischen Substantiierung des Hegelschen Freiheitsbegriffs (siehe oben, S. 17f.).

Geschichtsphilosophie sich auch nicht einen Augenblick mit der mutmaßlichen Zukunft der Menschheit beschäftigt¹. Er hält sich ans Reale und verzichtet auf alle Spekulationen, die sich auf bloße Möglichkeiten beziehen. Er ist also mit seinem Idealismus ungleich zurückhaltender als Marx und andere Materialisten, die sich mit ganz besonderem Eifer um die Ergründung der Zukunft bemüht haben. Man kann nicht mehr im Realen leben als Hegel, und kann die Dinge in ihrer herben Realität nicht schärfer und unverhüllter sehen, als sie von Hegel gesehen worden sind. Hegel haßte die Sentimentalität, die aus der Reflexion über den Konflikt von Ideal und Leben entspringt. Er haßte sie, weil er das Leben liebte, und weil er sich zutraute, auch in den Abgründen des Lebens noch Spuren eines verborgenen Sinnes zu finden. Man hat ihm das oft zum Vorwurf gemacht und ihn der Schönfärberei geziehen. Man hat ihn mit diesem Urteil völlig verkannt. Die Glut seines Idealismus bedurfte der Nahrung am Inbegriff alles historisch Verwirklichten. Sie hätte sich sonst in sich selber verzehrt. Dies und lediglich dies ist der Grund, warum er das Ideelle im Gewordenen suchte, und nicht das Gewordene am Ideellen prüfte.

Goethe hat einmal im Hinblick auf Hamann von Menschen gesprochen, die sich bei höchster Idealität mit einer geradezu peinlichen Scheu vor allem Phantastischen hüten. Ein solcher Mensch ist Hegel gewesen. Von hier aus erst wird der eigentümliche Charakter seines Idealismus und dessen großer, bleibender Sinn verständlich.

Die Hegelsche Idee ist wie die Goethesche Natur. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff und ihren Fluch hat sie ans Stillestehn geheftet. Sie baut immer und zerstört immer und läßt sich nicht meistern. Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ihr Kunstgriff, viel Leben zu zeugen.

Es ist also schlechterdings kein Beweis gegen die Realität der Idee, daß so viel Hohes, Edles und Ungemeines, woran sich das menschliche Herz noch in der Erinnerung erhebt, wieder zugrunde gegangen ist. Der Untergang wird im Spiegel der Hegel-

¹ R. Haym, Hegel und seine Zeit, 1857, S. 448. – Ernst Troeltsch, Historische Zeitschrift, Bd. 119, S. 402f.

sehen Geschichtsbetrachtung zum Übergang, zur Metamorphose der Lebensform. Es ist wirklich, wie bei Goethe, der ewige Sinn, der sich in dem unendlichen Prozeß der Gestaltung und Umgestaltung mit sich selber unterhält. Nichts, was je von Bedeutung gewesen ist, geht für den Geist als solchen verloren. Es pflanzt sich in alle Ewigkeit fort und verändert nur insofern seine Gestalt, als es aus der sichtbaren in die unsichtbare Lebensform übergeht. »Nur wo Gräber sind, gibt es Auferstehungen.« So hätte auch Hegel sprechen können.

Man hat seinen Idealismus einen konservativen Idealismus genannt. Er ist es in einem Sinn und Grade, der sich himmelhoch über den politischen Gesichtspunkt erhebt, an den wir bei diesem Ausdruck zu denken gewohnt sind, und unter welchem er auch gewöhnlich auf Hegel bezogen wird. Hier werden nicht die Werturteile einer hochstehenden oder auch verdächtigen Aristokratie konserviert, sondern der Inbegriff, dessen, wofür auf dem Boden der Menschheitsgeschichte gekämpft und gelitten, gesiegt oder mit erschütternden Niederlagen gerungen worden ist.

Ein ungeheures Lebensgefühl drückt sich in dieser Weltansicht aus. Vielleicht darf man sagen: ein Optimismus, wie er selten erreicht und bis heute nicht übertroffen worden ist. Eine Menschheit, die den Weltkrieg erlebt hat, wird Hegel an dieser Stelle nicht zu folgen vermögen. Sie wird es ablehnen, mit ihm zu bekennen, daß alles Wirkliche eine Dimension hat, in der es sich als das Vernünftige erweist. Sie wird vieles als unvernünftig und sinnlos zurückweisen und einen Idealismus, der dieses Urteil nicht zuläßt, als eine unvollständige Denkart ablehnen.

Und auch darin werden wir in Hegel kein Vorbild erblicken, wie er den vorwärtsdrängenden Idealismus behandelt. Er sieht in diesem Idealismus nur die jugendliche Unreife und »Eitelkeit des Besserwissens«, aus der er freilich oft genug stammen mag, aber keinesfalls mit innerer Wesensnotwendigkeit stammen muß. Das unvergleichliche Beispiel Fichtes hätte Hegel wohl eines Besseren belehren können. Er hat ihn nicht zu belehren vermocht. Er hat auch in diesem Idealismus im Grunde nur eine Protuberanz gesehen, die sich im Kampf mit dem Wirklichen

zu zerreiben und in der Versöhnung mit dem Gegebenen wieder zurückzubilden hat.

Das sind zwei Schranken, die stehen bleiben. Auch Gedächtnistage sollen sie nicht niederreißen. Aber mir scheint, sie verschwinden vor der gewaltigen Leistung, die Hegel mit seinem Idealismus vollbracht hat. Denn dieser Idealismus ist bei all seiner Wirklichkeitsandacht nun doch nichts weniger, als ein geistreiches Spiel mit dem ungeheuren Ernste des Lebens. Er ist vielmehr mit einem ganz starken Gefühl für das Tragische geladen. Durch dieses Gefühl unterscheidet er sich vor allem von dem Idealismus Leibnizens und seiner »Theodizee«. Er verhält sich zu dieser, wie die dialektische Methode, die den Untergang in die Tiefe des menschlichen Lebens hineinnimmt, zu jener Denkart, die mit dem Bösen schon fertig geworden zu sein glaubt, wenn sie es als eine vorübergehende Verdunkelung des Guten anerkennt.

»Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glückes« lautet ein großer Satz der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Dennoch ist die Geschichte nach Hegel einer Auffassung fähig, in der sie gleichsam über sich selber hinauswächst und selbst über das Dunkelste einen Schimmer von Helligkeit verbreitet, den man ehrfürchtig festhalten soll.

Das ist Hegels Idealismus. Es ist der größte bisher unternommene Versuch, das Sinnvolle im Wirklichen aufzuweisen und es sich mit unerschrockenem Mut zu voller Gegebenheit zu bringen. Dieser Idealismus ist gewiß ganz anderer Art als der Kantische. Aber mir scheint, es ist nichts an ihm zu entdecken, was dem Genius des Kantischen Idealismus widerspräche. Man kann mit diesem Idealismus ein ebenso treuer Kantianer sein wie mit dem Philosophiebegriff Hegels und seiner Einstellung zur Geschichte.

Wenn wir auf Grund der Erziehung durch Kant in der Auswertung dieses Hegelschen Erbes vorsichtiger, kritischer, besonnener verfahren, als Hegel selber mit seinen großen Ideen umgegangen ist, so ist das kein Nachteil, sondern ein Gewinn und, sachlich betrachtet, keine Abwendung von Hegel, sondern lediglich die organische Form seiner Aneignung. Alles Große

muß wiedergeboren werden, wenn es uns wirklich erneuern soll. Auch Hegels Erbe bedarf solcher Wiedergeburt. Dann aber ist es ein Schatz, dessen Besitz uns reich machen kann, und dessen Erhaltung des Schweißes der Edlen wert ist.

Inhalt

| | Seite |
|--|-------|
| Einleitung | 1 |
| 1. Hegel und die vorkantische Metaphysik | 3 |
| 2. Hegel und Kant | 24 |
| 3. Hegel und das philosophische Denken der Gegenwart | 37 |

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Im Verlag von REUTHER & REICHARD in BERLIN:

Religionsphilosophie. 1921. XI u. 480 Seiten. gr. 8⁰.
Subskriptionspreis Mk. 50,—, geb. Mk. 62—65,—.

Zum „Untergang“ des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler. Zweite neubearbeitete Auflage. 1920. 68 Seiten 8⁰. 5.—10. Tausend. Mk. 4,—.

Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem. 1920. 8⁰. 96 Seiten. Mk. 5,—.
1. Zur Metaphysik des Todes. — 2. Die platonische Begründung und die Kantische Kritik der Unsterblichkeitsbeweise. — 3. Alte und neue Umformungen des Unsterblichkeitsgedankens. — 4. Über die Grundlagen und den Gehalt des Unsterblichkeitsglaubens.

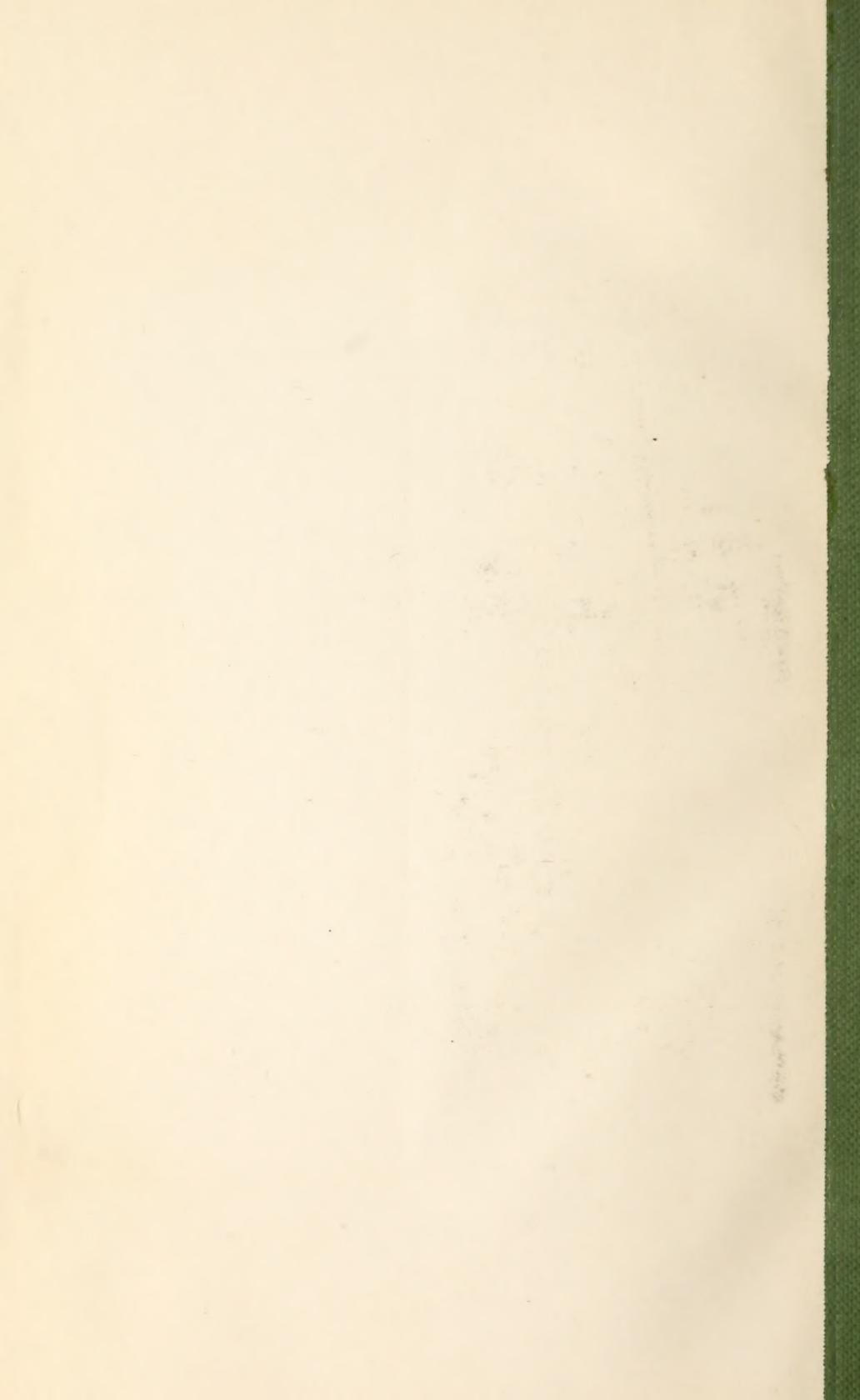
Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Herausgegeben und mit einer kritischen Einleitung versehen. [Neudruck seltener philosophischer Werke, herausg. von der Kant-Gesellschaft, VI. Band.] 1916. CXXVIII, 364 u. 22* Seiten. gr. 8⁰. Mk. 17,50.

Im Verlag von FELIX MEINER in LEIPZIG:

Die Religionsphilosophie des Als Ob. Eine Nachprüfung Kants und des positivistischen Idealismus. 1921. 160 Seiten. gr. 8⁰. ca. Mk. 20,—.
(Sonderdruck aus den „Annalen der Philosophie“ Band 1 u. 3.)

Im Verlag von G. GROTE in BERLIN:

Das Wesen des deutschen Geistes. 138 Seiten 8⁰. 1917. Mk. 3,—.



672368

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

Scholz, Heinrich
Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie
für das philosophische Denken der Gegenwart.

Philos
H462
.Yscho

NAME OF BORROWER

DATE

**University of Toronto
Library**

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

